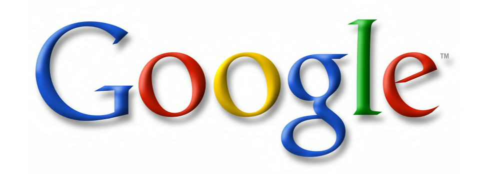
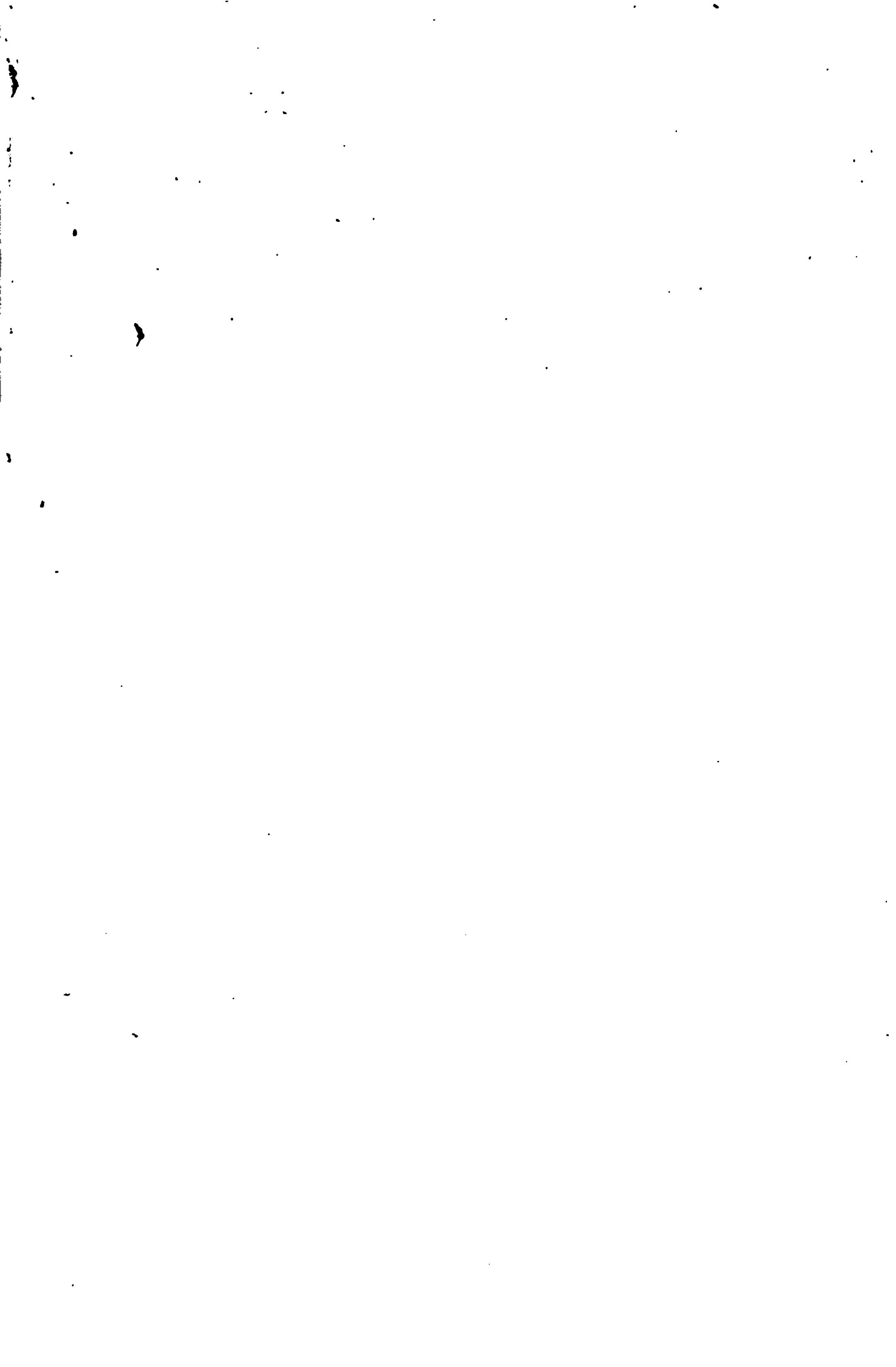
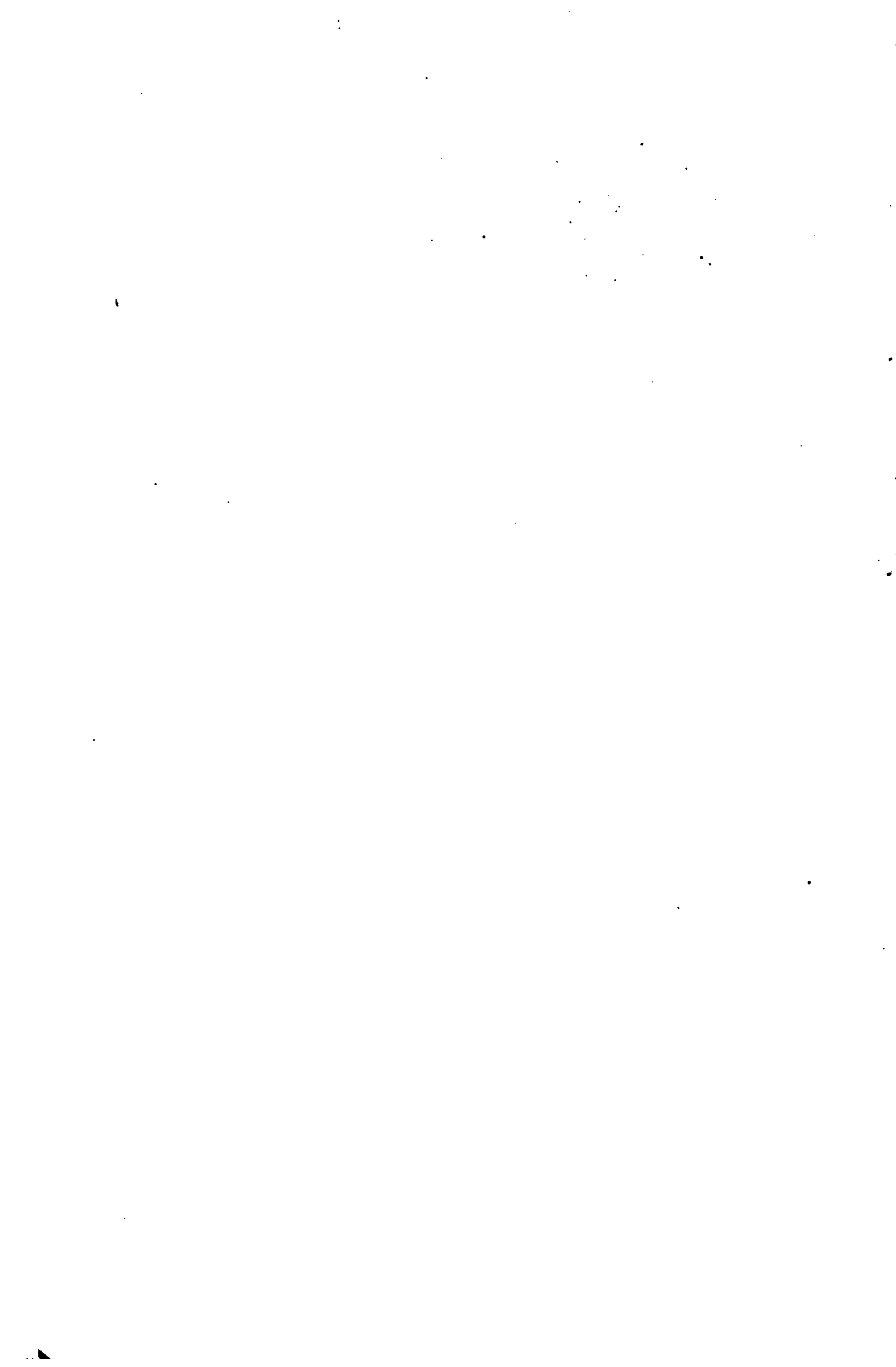
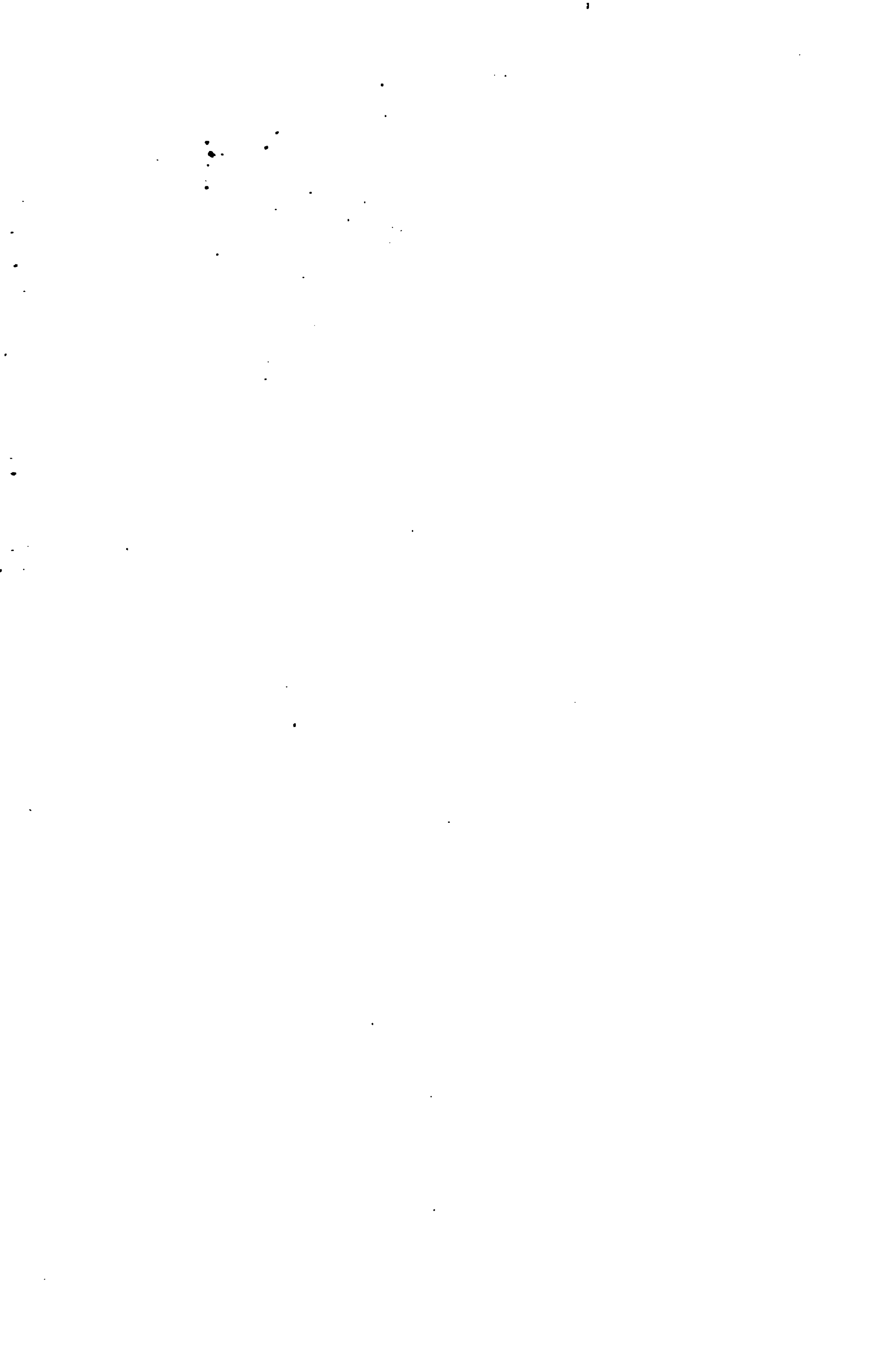












Theologie und Metaphysik

Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie

von

Georg Wobbermin
Dr. phil., Lic. theol.
Privatdozent an der Universität Berlin.



BERLIN
Verlag von Alexander Duncker.
1901.

Meinen hochverehrten theologischen Lehrern

den Herren Professoren

D. AD. HARNACK und D. JUL. KAFTAN

als bescheidenes Zeichen

aufrichtigster und ehrerbietigster Dankbarkeit gewidmet.

Die evangelische Theologie soll geschichtliche Wissenschaft sein, aber der Geschichte nicht das letzte Wort lassen.

Wir erkennen, dafs an die Höhe des Evangeliums nichts heranreicht; aber doch bezeugen wir mit Justin, dafs auch in Sokrates der Logos gewaltet hat.

Ad. Harnack,
Theologische Thesen vom 15. XI. 1899. – Rektoratsrede, 1900, S. 22.

Wenn auch Christentum und Philosophie sich nahe berühren, so bleiben doch Philosophie und Glaube für immer zweierlei.

Wie sehr auch die Philosophie wechselt, das Christentum bleibt immer das eine selbe, weil es in Gott gegründet ist und den Charakter der Ewigkeit an sich trägt.

Jul. Kaftan,
Das Christentum und die Philosophie, 1896, S. 25 u. 26.

Vorwort.

Die nachfolgenden Untersuchungen erheben nicht den Anspruch, abschliefsende und endgültige Resultate vorzutragen. Sie haben es fast durchweg mit Fragen zu thun, die zu den Grenzproblemen des gegenwärtigen Denkens gehören und vielleicht immer zu den Grenzproblemen menschlichen Denkens gehören werden. Ich selbst hoffe, noch des öfteren die Feder zu ihnen ergreifen und dann Besseres bieten zu können. Denn es handelt sich in denselben meines Erachtens allerdings um Fragen, die für die Theologie von fundamentalster Bedeutung sind, so sehr sie auch die theologische Arbeit der letzten Decennien hat zurücktreten lassen. Vor allem fehlt uns auf diesem Gebiet der systematischen Theologie – und ich habe das aufserordentlich drückend empfunden – fast noch jeder einheitliche methodische Arbeitsbetrieb, der die theologischen Forschungen zur Sache und die sie berührenden der gegenwärtigen Philosophie in fortlaufendem Kontakt mit einander erhielte. Das Vorbild der historischen Theologie in Bezug auf methodische Arbeit wird für die systematische voraussichtlich noch lange ein unerreichbares sein. Der Vergleich darf ja auch nicht streng durchgeführt werden, da die Bedingungen hier und dort sehr verschiedenartige sind; aber sie sind doch, wie mir scheint, nicht in dem Mafse verschieden, dafs wir nicht auch in der systematischen Theologie eine methodisch ineinandergreifende Arbeit in weit gröfserem Umfange, als es heute – wenigstens für die Fragen der Grundlegung und Apologetik – der Fall ist, erzielen könnten.

Dafs die Untersuchungen, die ich hier vorlege, als Vorarbeiten gedacht sind für eine wissenschaftliche Vertretung der christlichen Weltanschauung in ihrem centralsten Punkt, dem Glauben an einen persönlichen Gott und sein Reich persönlicher Geister, vorzüglich gegenüber den heute weitverbreiteten Weltanschauungen des Materia-

lismus, Agnostizismus, Pantheismus und Panpsychismus, – das, denke ich, wird keinem tiefer Blickenden entgehen. Demselben Zweck soll eine zweite Reihe von Untersuchungen dienen, die ich dieser ersten in nicht zu langer Zeit hoffe folgen lassen zu können. Sie soll die Frage nach dem Dasein Gottes und die Grundlegung der Christologie behandeln. Diese Erörterungen werden sich mit den hier dargebotenen nahe berühren, aber doch ihnen gegenüber ein selbständiges Ganzes bilden. Auch sie werden – abgesehen davon, dafs sie sich auf der Grundlage der hier geführten Untersuchungen erheben werden – von erkenntnistheoretischen und psychologischen Untersuchungen ausgehen; daneben werden aber doch Natur- und Geschichts-philosophische Reflexionen heranzuziehen sein, wenn auch in den Grenzen, die ihnen die kritische Denkweise zieht.

Noch bemerke ich ausdrücklich, dafs ich die Auseinandersetzung mit dem Empiriokritizismus als der neuesten und gegenwärtig einflufsreichsten philosophischen Richtung (im 2. Teil) nicht umgehen zu dürfen glaubte. Ich habe die äufserst schwierige Materie möglichst allgemeinverständlich und unter Vermeidung aller irgend entbehrlichen empiriokritischen Sondertermini zu behandeln versucht; ich habe aber auch Fürsorge getroffen, dafs derjenige, dem diese Auseinandersetzung doch zu schwer ist, sie ohne Gefährdung des Verständnisses des Ganzen weglassen kann.

Steglitz b. Berlin, den 15. Juni 1901.

Georg Wobbermin.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

ERSTER TEIL.

Erkenntniskritische Untersuchung über den Begriff des Metaphysischen und seine Bedeutung für die Theologie.

Anhang.

ZWEITER TEIL.

Der Empiriokritizismus als Schlufsglied und Selbstkritik der antimetaphysischen Denkweise, betrachtet vom Standpunkt des theologischen Interesses.

Kapitel I.

Die erkenntnistheoretische Grundposition des Empiriokritizismus.

Seite

Kapitel II.

Prüfung der erkenntnistheoretischen Grundposition des Empiriokritizismus vom Standpunkt des theologischen Interesses.

DRITTER TEIL.

Die Grundprobleme der Metaphysik und ihre Bedeutung für die Theologie.

Seite

Erster Abschnitt.

Vorbereitung der Probleme. Psychologische Vorfragen.

Zweiter Abschnitt.

Behandlung der Probleme.

Kapitel I.

Das Ich-Problem.

Kapitel II.

Das Kausalitätsproblem.

EINLEITUNG.

§ 1. Theologie und Philosophie.

1. Die Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Philosophie stellt mit ihren wechselreichen Schicksalen unzweifelhaft einen der interessantesten und lehrreichsten Ausschnitte aus der Geschichte der Wissenschaften, ja der Geschichte der geistigen Gesamtentwicklung der Menschheit überhaupt dar. Der glänzende Aufschwung, den die geschichtliche Forschung in den letzten Decennien genommen hat, ist auch der Erkenntnis dieser Geschichte in hohem Mafse zu statten gekommen. Ich erinnere nur an die wertvollen Beiträge, die zu ihrem Verständnis von den Theologen Harnack in seiner Dogmengeschichte, von den Philosophen Dilthey in seinen gröfseren Arbeiten geliefert haben; – den geistreichen Ausführungen beider Forscher verdanke ich zum guten Teil das eigene Interesse an solchen Problemen.

Aber nicht von der geschichtlichen Entfaltung jenes Verhältnisses will ich hier ausgehen. Das würde zu weit führen. Wohl aber müssen wir uns über jenes Verhältnis selbst, wie es in der Natur der Sache begründet ist und durch sie gefordert wird, orientieren. Denn philosophische Disziplinen: Metaphysik, Erkenntnistheorie, Psychologie – sind es, deren Beziehung zur Theologie den Gegenstand unserer Untersuchungen bilden soll. Eben in der Eigenart dieses Verhältnisses ist auch die wechselvolle und in ihrem Wechsel kulturgeschichtlich so lehrreiche Gestaltung seiner Geschichte begründet.

Die Theologie hat ja fast zu allen Wissenschaften mannigfache Beziehungen; am allermeisten steht sie mit den verschiedenen Geisteswissenschaften in enger, unlöslicher Verbindung. Aber ihr

Verhältnis zur Philosophie ist doch alledem gegenüber ein besonderes, einzigartiges; und diese Einzigartigkeit beruht gerade auf der charakteristischen Eigentümlichkeit, welche beiden, der Philosophie wie der Theologie, gemeinschaftlich gegenüber allen Einzelwissenschaften zukommt.

Allerdings gehört die Theologie mit vielen ihrer Disziplinen selbst in den Umkreis der Einzelwissenschaften, näher der Geisteswissenschaften, hinein. Aber zu Ende zu führen und zu erschöpfen ist die Aufgabe der Theologie von solch einzelwissenschaftlichem Standpunkt aus nicht. Vielmehr erschöpfen kann die Theologie ihre Aufgabe nur dann, wenn sie gleich der Philosophie zu einer Stellung über der Gesamtheit der Einzelwissenschaften fortschreitet.

Das ist in der Natur der Aufgaben, welche Theologie und Philosophie zu leisten haben, begründet. Die Philosophie hat wesentlich eine zweifache Aufgabe. Sie hat einmal zum Gegenstand absichtlicher Fragestellung und Untersuchung diejenigen Begriffe und Axiome zu machen, welche die Einzelwissenschaften – alle oder bestimmte Gruppen — voraussetzen und mit denen sie bei allen ihren Operationen rechnen. Sodann hat die Philosophie diejenigen Fragen ex professo aufzuwerfen und zu behandeln, die sich auf Grund der Resultate der Einzelwissenschaften ergeben oder sich bei der Vergleichung ihrer Resultate unter einander herausstellen. Die betreffenden Einzelwissenschaften selbst vermögen diesen Fragen nicht gerecht zu werden, weil die letzteren eben über den Rahmen und damit über die Kompetenz einer bestimmten Einzelwissenschaft hinausliegen. Von hier aus ergiebt sich als rechtmäſsiger Gegenstand der Philosophie eine Behandlung auch der letzten und höchsten Fragen, die es überhaupt für Menschen giebt, der Fragen nach dem Woher, Wozu und Wohin aller Dinge. Wie weit und in welcher Weise die Philosophie rein für sich diese Fragen zu beantworten vermag, ist eine Frage für sich, die zunächst nicht in Betracht kommt. Jedenfalls erheben sich jene Fragen für die Philosophie naturgemäſs und von selbst.[1])

---

[1]) Vgl. hierzu meine Abhandlung über das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaften in der Zeitschr. f. Theol. u. K. 1900 S. 375 ff. – Wenn O. Külpe der Philosophie eine dreifache Aufgabe zuweist (Einleitung in die Phil., A. 2, 1898, S. 260 ff.), nämlich zu den obengenannten hinzu noch die dritte

Und hier entsteht nun eine Berührung, ja eine gewisse Konkurrenz von Theologie und Philosophie, nicht ohne dafs dieselbe auch auf das andere, das erste Arbeitsgebiet der Philosophie hinüberwirkte. Diese Konkurrenz wurzelt im Wesen der Theologie als der Wissenschaft von der Religion, speziell der christlichen Religion. Denn jede Religion schliefst – direkt oder indirekt – irgendwelche Auffassungen in Betreff jener letzten Fragen in sich und speziell die christliche Religion setzt eine ganz bestimmte Beantwortung jener Fragen, wenigstens in den Grundzügen, voraus oder führt – von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet – zu einer solchen bestimmten Beantwortung derselben. Und zwar sieht die Religion, jedenfalls die christliche, diese Beantwortung nicht als eine nur individuell oder überhaupt nur irgendwie relativ gültige, sondern als eine schlechthin allgemein- und endgültige an. Folglich hat die Theologie die Pflicht, jene Fragen und die Antworten der Religion mit ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit vom Standpunkt wissenschaftlicher Reflexion aus zu behandeln. Da nun die wissenschaftliche Behandlung dieser Probleme notwendig abhängig ist von den Entscheidungen über jene Voraussetzungen aller wissenschaftlichen Forschung, die gleichfalls der Philosophie zustehen, so folgt aus diesem ganzen Sachverhalt zunächst ein Doppeltes. Die Theologie mufs einerseits die Arbeit der Philosophie, soweit sie jene Voraussetzungen und Grundbegriffe der Wissenschaft angeht, für ihre eigene Arbeit heranziehen und benutzen; sie mufs sich anderseits mit den Aufstellungen der Philosophie über die letzten und höchsten Fragen auseinandersetzen. Dabei wird aber, wie schon oben angedeutet, diese eigentliche Auseinandersetzung auch in das Gebiet der allgemeinen wissenschaftlichen Grundlegung (der Wissenschaftslehre) hinübergreifen können und nötigenfalls müssen. Denn die betreffenden Entscheidungen der Philosophie sind mindestens vielfach – wenn auch oft unbewufst – mitbestimmt durch die jeweilige Gesamtweltanschauung, d. h. durch die Beantwortung, die man jenen letzten Fragen zu teil werden läfst oder zu teil werden lassen will. Bei der Unvollkommenheit menschlichen Erkennens und Denkens stehen eben die

der Vorbereitung neuer Einzelwissenschaften und einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse, so ist doch offenbar diese dritte Aufgabe jenen beiden anderen nicht koordiniert und gleichwertig; sie ist vielmehr Nebenerfolg und Begleiterscheinung.

beiden Aufgaben, die der Fundamentierung und die des versuchten Abschlusses alles Wissens, thatsächlich in einem Verhältnis der Wechselwirkung. Vermittelt wird dasselbe durch das beiderseitige, gleichfalls als Wechselwirkung sich darstellende Verhältnis zu den Einzelwissenschaften und ihrem stetigen Fortschritt. – Mag man diese Betrachtungsweise eine unmethodische und daher unzulässige nennen: die Geschichte der Wissenschaften erweist sie als die der Wirklichkeit entsprechende.

Im ganzen ergiebt sich also für die Theologie die Notwendigkeit, mit der jeweiligen Philosophie in Kontakt zu bleiben und eine stete Auseinandersetzung mit ihr — und durch ihre Vermittlung mit der Wissenschaft überhaupt — vorzunehmen.

Damit wird der Theologie offenbar eine Aufgabe als notwendige und wesentliche zugeschrieben, die kurz als Apologetik bezeichnet werden kann. In der That mufs meines Erachtens die apologetische Aufgabe der Theologie als eine ihrer wichtigsten, wenn nicht geradezu als die wichtigste überhaupt, bezeichnet werden. Die christliche Theologie ist als Apologetik entstanden; sie wird diesen ihr von ihrem Ursprung her eignenden Charakter niemals auf die Dauer verleugnen dürfen.

Die neuere Theologie – die von Albr. Ritschl ausgegangene – hat aber diese apologetische Aufgabe stark zurücktreten lassen. Sie hat infolgedessen auch die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie vernachlässigt, ja sie hat den vorher geforderten Kontakt mit derselben fast verloren. Allerdings war diese zeitweilige Zurückstellung der apologetischen Aufgabe im Interesse anderer, zunächst wichtigerer Fragen eine berechtigte, vielleicht eine notwendige. Die (systematische) Theologie mufste sich selbst ein neues Fundament schaffen, sie mufste eine neue theologische Grundposition erarbeiten und dann weiter von hier aus zunächst ihr eigenes Hauswesen neu bestellen. Deshalb mufste der Blick vorübergehend ganz nach innen gewandt werden. Aber nachdem nun jenes geschehen ist, wird auch die andere nach aufsen gerichtete Aufgabe wieder nachdrücklicher und allseitiger in Angriff genommen werden müssen, als es in den letzten Decennien der Fall gewesen. So wird auch der Kontakt mit der Philosophie wieder hergestellt, die Auseinandersetzung mit ihr wieder aufgenommen werden müssen.

2. Die protestantische Theologie hat allen Grund, diese Aufgabe nicht zu lange hinauszuschieben, sich nicht zu sehr und nicht zu fest gegen die Philosophie abzuschliefsen. Denn schon einmal hat sich für sie ein solches Verfahren bitter gerächt. Der Protestantismus war in seiner ersten Zeit in einen ausschliefsenden Gegensatz gegen die Philosophie getreten. Luther hatte mit der Vernunft und der Philosophie grundsätzlich gebrochen. Er hat die Philosophie, die er vorfand, die auf Aristoteles fufsende Scholastik, aufs heftigste bekämpft. Aristoteles und die Scholastik hat er oft genug als die schlimmsten Feinde des Evangeliums hingestellt. Das war sehr verständlich, ja es war nötig. Denn jene Scholastik vertrat das Dogma der römischen Kirche, den römischen Kirchen- und Glaubensbegriff und ertötete daher den wahren Herzensglauben, den Glauben nach reformatorischem Verständnis, d. h. den Glauben, der ein inneres Glaubensleben, ein persönliches Überzeugtsein ist. Um diesen wahren Glauben, wie er dem Evangelium entspricht, wieder ans Licht zu bringen, hat Luther der Scholastik den Fehdehandschuh hingeworfen. Aber er ist dann weitergegangen. Er hat aus der Behandlung der Glaubenswahrheit überhaupt alle und jede Philosophie ausschliefsen, d. h. also auf jede Vermittlung des Glaubens mit dem übrigen Wissen verzichten wollen. Auch Melanchthon ist ihm darin bekanntlich in der ersten Zeit gefolgt. Die berühmte erste Auflage seiner loci vom Jahre 1521, der erste protestantische Leitfaden systematischer Theologie, ist von diesem Standpunkt aus geschrieben.

Aber das war ein in sich selbst unmögliches Unternehmen. Von der neuen Glaubenserkenntnis aus hätte die Philosophie selbst umgestaltet werden müssen; dann hätte sie ihrerseits dem neuen Glaubensverständnis wieder dienen können. Aber anstatt eine solche Umgestaltung der Philosophie von der neuen Glaubenserkenntnis aus zu empfehlen, hat Luther die Philosophie überhaupt beiseite schieben wollen. Das hat sich, wie ich sagte, bitter gerächt. Denn sehr bald stellte sich heraus, dafs die Darlegung und Bearbeitung des Glaubensgehaltes doch die Herbeiziehung der Philosophie nicht entbehren könne. Denn die Darlegung und Vertretung des Glaubens mufs sich eben der gesamten Geistesbildung eingliedern. Und da man sich nun zuerst dieser Forderung verschlossen und eine Neugestaltung der Philosophie nicht angeregt hatte, so war man

dann, als die Forderung nicht mehr abzuweisen war, wieder auf die alte Philosophie angewiesen. Noch Luther selbst hat wieder scholastische Elemente aufgenommen; man denke an seine Prädestinations- und Abendmahlslehre. Erst recht hat es dann Melanchthon gethan. Ja Melanchthon ist nun der eigentliche Begründer einer neuen Scholastik oder eines neuen Aristotelismus innerhalb des Protestantismus geworden. Diese neue Scholastik ist es, welche die Grundlage der altprotestantischen Dogmatik bildet. Wie sehr die letztere dabei in die Bahnen der mittelalterlichen Scholastik zurückgekehrt ist, zeigt der Umstand, dafs sie sich an die Arbeiten katholischer Theologen angeschlossen hat. Es ist in Sonderheit das unter dem Titel „Metaphysik“ herausgegebene Werk des Jesuiten Suarez, das 1605 erschien, das in dieser Beziehung grofsen Einflufs ausgeübt hat. Diese Metaphysik des Suarez ist ein vielgebrauchtes und allgemein anerkanntes Lehrbuch der protestantischen Dogmatiker geworden.[1])

So ist die protestantische Dogmatik an die mittelalterlich-scholastische und damit an die antike platonisch-aristotelische Denkweise gebunden worden. Und doch bedeutet die Reformation eigentlich die Überwindung dieser Philosophie und Denkweise. Die Reformation bedeutet eine solche Überwindung insofern, als sie auf die ursprünglichen Intentionen der christlichen Religion zurückging und gerade diese ursprüglichen Intentionen gegenüber den Verbrämungen der katholischen Kirche auf den Leuchter hob. Denn die christliche Religion selbst schliefst prinzipiell eine solche Überwindung der antiken Philosophie und Denkweise in sich.

Die antike Philosophie kennt den Wert der Persönlichkeit nicht; ja sie kennt eigentlich den Begriff der Persönlichkeit gar nicht, wenigstens nicht den Begriff der Persönlichkeit im heutigen Sinne des Wortes, den Begriff der individuell selbständigen Persönlichkeit. Dieser Begriff der Persönlichkeit ist der Centralbegriff der neueren Denkweise, die von Kant inauguriert ist. Durch nichts wird die letztere so sehr charakterisiert wie durch die Wertschätzung persönlichen Lebens. Dem Einflufs der Kantschen Philosophie ist das zu verdanken. Aber freilich angebahnt hatte sich die Erkennt-

[1]) Näheres vergleiche bei Gafs, Geschichte der protestantischen Dogmatik I, 178 ff.

nis des Wertes der Persönlichkeit schon vor Kant. Und zwar hing diese Erkenntnis notwendig zusammen mit der weiter zurückliegenden Erkenntnis der Eigenart und des Eigenwertes des psychischen Lebens gegenüber dem physischen Geschehen. Die antike Philosophie hatte den Begriff der Persönlichkeit im strengen Sinne des Wortes nicht gekannt; und das nicht, weil sie die Eigenart des psychischen Lebens nicht erkannt, also den Begriff des Bewufstseins nicht erfafst hatte. Sie kannte nicht das grofse Problem, das in der Thatsache des Bewufstseins liegt, das grofse Problem nämlich, dafs das eigene Bewufstseinsleben für den Menschen das allersicherste ist, viel sicherer als alles physische Geschehen und als alle physischen Gegenstände, ja dafs genau genommen das eigene Bewufstseinsleben für den Menschen das allein absolut Sichere ist. Für sie war das Psychische, das Bewufstseinsleben eine Art des Physischen, nur eine feinere und höhere Art[1]). So ist die Herausstellung und Wertung des Begriffs der Persönlichkeit bedingt durch die Erkenntnis und Wertung der Eigenart des Bewufstseins.

Schon vor Kant, sagte ich, hatte sich eine solche angebahnt. Der französische Philosoph Descartes ist da in erster Linie zu nennen. In seinem Fundamentalsatz: cogito [ergo] sum = ich bin mir meines Denkens bewufst: aus diesem Grunde, aber auch lediglich aus diesem, bin ich meiner Existenz gewifs — kommt das zum scharfen Ausdruck. Descartes aber war wieder – das ist historisch zu erweisen – in jener seiner vorausahnenden Erkenntnis beeinflufst durch die Lehrüberlieferung von Theologenschulen Südfrankreichs, in denen der Einflufs des grofsen Kirchenvaters Augustin lebendig geblieben war. Schon Augustin hatte die Einzigartigkeit des Bewufstseins gegenüber allem Physischen mit grofsem Nachdruck betont und in Zusammenhang damit Wesen und Wert der Persönlichkeit richtig erkannt. Woher hatte Augustin inmitten einer ganz anders gearteten Geistesrichtung diese Erkenntnis? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Er hatte sie aus dem Evangelium[2]). Denn das Evangelium selbst, die christliche Religion,

---

[1]) Vgl. P. Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode 1888, S. 3 ff.

[2]) Daneben kommt allerdings auch der Einflufs der neuplatonischen Philosophie in Betracht; denn auch diese war zu einer gewissen Erkenntnis der Eigentümlichkeit des Bewufstseins gelangt; vgl. Siebeck, Geschichte der

schliefst jene Erkenntnis im Keime in sich. Sie thut es, sofern sie alles auf das Verhältnis der einzelnen Menschenseele zu ihrem Heiland und ihrem Gott stellt. In der christlichen Religion liegt also die Erkenntnis vorbereitet, dafs das Bewufstseinsleben etwas schlechthin anderes ist, als alles Physische, und zwar etwas ungleich Wichtigeres und Wertvolleres. Die christliche Religion führt daher im Prinzip auch notwendig zu der Einsicht, dafs das Bewufstseinsleben in seiner für uns höchsten Form, in der Form selbstbewufster Persönlichkeiten, das Höchste und Wichtigste ist, was im Diesseits überhaupt zu finden ist, und daher für den Aufbau der Weltanschauung entsprechend berücksichtigt und gewertet werden mufs. Doch hat das erst Kant wirklich durchgeführt, indem er — für die Philosophie — den Überzeugungen zu ihrem Recht verholfen hat, die der Mensch zwar nicht mittelst verstandesgemäfser Einsicht erfafst, die ihm aber in der Tiefe des Gemütes erwachsen, die sich ihm erschliefsen aus der eigenen inneren Erfahrung persönlichen Lebens heraus.

So ist erst Kant der „Philosoph des Protestantismus" (Paulsen) geworden. Die ganze altprotestantische Dogmatik — und sie repräsentiert die gesamte systematische Theologie der altprotestantischen Theologen — steht im Banne der antik-scholastischen Denkweise.

3. Im übrigen hat sich aber die altprotestantische Dogmatik redliche Mühe gegeben, den Zusammenhang der Theologie mit dem übrigen Wissen, wie es sich in der Philosophie zusammenfafst, herzustellen bezw. festzuhalten. Die Prolegomena bieten ausführliche Erörterungen über das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft oder, was auf dasselbe herauskommt, von Theologie und Philosophie. Und die Entscheidung, die getroffen wird, ist die, dafs die Philosophie ihrem Wesen nach der Theologie nicht widerspreche.

Die entgegengesetzte Annahme würde dazu führen, eine doppelte Wahrheit zu statuieren. Die Scholastik hatte das in ihrer Schlufsperiode bekanntlich gethan; was in der Theologie wahr ist,

---

Psychologie Ib, 337ff. Es ist offenbar die religiös orientierte Betonung des Innenlebens, der inneren Erfahrung, die auch im Neuplatonismus jene Erkenntnis angebahnt hat. Sehr deutlich ist z. B. bei Plotin der Ausgangspunkt für die betreffende Betrachtungsweise ein religiöser, vgl. Plot. Ennead., V, 3, 4 ff.

ist in der Philosophie falsch und umgekehrt: diese These war offen proklamiert worden. Aber diesen Grundsatz, den Flacius allerdings aufgenommen hatte, verwirft doch die Gesamtheit der späteren altprotestantischen Dogmatiker mit gröfster Entschiedenheit. Freilich vermag die Vernunft bezw. die Philosophie von sich aus über das Gebiet der Offenbarung nichts selbständig zu erkennen. Aber sie hat Erkenntnisse oder kann wenigstens Erkenntnisse gewinnen, welche an die Offenbarung heranführen. Blofs vorbereitend vermag die Vernunft über Gott und göttliche Dinge etwas zu ermitteln. Aber das vermag sie doch auch wirklich; nur müssen die so gewonnenen Wahrheiten durch die Offenbarung bestätigt und ergänzt werden. Diese Betrachtungsweise führt nun die altprotestantischen Theologen dazu, ihr Gebäude der Dogmatik sozusagen in zwei Stockwerken aufzuführen. Das untere Stockwerk wird von denjenigen Artikeln des Glaubens gebildet, die auch der blofsen Vernunft zugänglich sind; das obere dagegen von denjenigen, die allein aus der Offenbarung stammen. Jene Bestandteile, die, abgesehen von der besonderen Offenbarung, aus der blofsen Vernunft stammen, müssen allerdings durch die Offenbarung gestärkt und ergänzt werden; sie werden daher als articuli mixti bezeichnet, weil für ihre Aufstellung sowohl die (reine) Vernunft wie die Offenbarung in Betracht kommt. Diesen articuli mixti gegenüber sind die articuli puri diejenigen, welche Wahrheiten enthalten, die allein und lediglich aus der Offenbarung stammen. Aus solchen articuli puri baut sich das obere Stockwerk der Dogmatik auf.

Diese Aufführung der Dogmatik in zwei Stockwerken, ihre Zusammensetzung aus articuli mixti und articuli puri, gehört zu den charakteristischsten Merkmalen der altprotestantischen Dogmatik. Und die Theologie des 19. Jahrhunderts hatte dieses Verfahren fast allgemein wieder aufgenommen. Dagegen gehört es ebenso zu den charakteristischsten Merkmalen der Theologie Albr. Ritschls, dafs sie jene Behandlungsweise aufs energischste bekämpft, insofern sie die articuli mixti grundsätzlich aus der Dogmatik hinausweist. Wie ist diese Auffassung und dieses Verfahren Ritschls zu beurteilen? Meines Erachtens so, dafs man Ritschl unbedingt zustimmen mufs. Denn durch jenes Verfahren der älteren Dogmatik kommt ein Zwiespalt in ihre Lehrentwicklung. Die letztere soll die Erkenntnis darlegen, die der christliche Glaube in sich schliefst; was

sollen dann in dieser Darlegung articuli mixti, d. h. Erkenntnisse, die zunächst nichts mit dem christlichen Glauben zu thun haben? Sie gehören in die Darlegung dieses Glaubens offenbar nicht hinein. Und wenn die ältere Dogmatik das verkannt und jenes vorher geschilderte Verfahren befolgt hat, so hängt das unzweifelhaft damit zusammen, dafs sie im Bann der einseitig intellektualistischen Denkweise der antik-scholastischen Philosophie stand. Nach dieser vermag eben der Mensch auf dem Wege rein verstandesmäfsiger Erkenntnis in irgendwelchem Mafse an alle Wahrheiten, auch die letzten und höchsten, heranzureichen; Gott, Freiheit, Unsterblichkeit: vernunftmäfsig werden diese Wahrheiten erwiesen.

Aber anderseits hat doch die Anlage der älteren Dogmatik mit dem Doppel-Stockwerk eine grofse Bedeutung. Denn das untere Stockwerk mit seinen articuli mixti vermittelt den Zusammenhang mit dem übrigen Wissen und den übrigen Wissenschaften, zunächst und am allermeisten mit der Philosophie. Die altprotestantische Dogmatik will die christliche Glaubenslehre nicht auf einen Isolierschemel stellen, sodafs sie mit dem übrigen Wissen des Menschen in keinerlei Zusammenhang stünde; sie will vielmehr die Dogmatik einordnen in das Gesamtsystem der Wissenschaften. Das thut sie vermittelst des Unterbaus der articuli mixti oder mit anderen Worten vermittelst des Unterbaus einer natürlichen Gotteserkenntnis. Diese natürliche Gotteserkenntnis wurde auch von der damaligen Philosophie so gut wie ausnahmslos anerkannt; so hat die ältere Dogmatik für ihre Zeit wirklich den notwendigen Kontakt zwischen Theologie und Philosophie hergestellt. Heute ist das in jener Weise nicht mehr möglich. Denn die natürliche Gotteserkenntnis hat ihren wissenschaftlichen Kredit eingebüfst. Schon aus diesem Grunde mufs jenes Verfahren aufgegeben werden. Es hat sich uns aufserdem bereits herausgestellt, dafs ein derartiges Verfahren auch sachlich anstöfsig ist.

Dann ergiebt sich aber die Notwendigkeit, dafs jene Aufgabe, welche die ältere Dogmatik mit den articuli mixti in ihrer Weise gelöst hat, nämlich den Zusammenhang mit dem übrigen Wissen herzustellen, in anderer Weise in Angriff genommen werden mufs; in einer Weise, die einerseits den Anforderungen der Gegenwart entspricht, die anderseits der Eigenart des christlichen Glaubens gerecht wird. Wie das geschehen könne, darauf will ich

hier im voraus nicht weiter eingehen; denn dieser Frage sollen die nachfolgenden Untersuchungen selbst dienen.

4. Dagegen mufs noch einmal darauf hingewiesen werden, dafs die Ritschlsche Theologie dadurch, dafs sie – mit Recht – die articuli mixti aus der Dogmatik hinausgewiesen hat, in die Gefahr gekommen ist, den Kontakt mit dem übrigen Wissen zu vernachlässigen. Bei Ritschl selbst tritt das infolge einer gewissen Inkonsequenz, die bei ihm in jener Beziehung nicht zu verkennen ist, noch etwas zurück.[1])

Bei den von ihm beeinflufsten Theologen ist es vielfach schärfer hervorgetreten. Insonderheit hat Herrmann den exklusiven Gegensatz gegen die Philosophie zum schärfsten Ausdruck gebracht. „Es giebt [nur] eine gemeinsame theologische wie philosophische Aufgabe: die Scheidung der praktisch bedingten Überzeugungen, in deren Bereiche die eigentlich theologischen Probleme liegen, von dem Gebiete des theoretischen Erkennens“[2]): in diesem Grundsatz fafst Herrmann seine Betrachtungsweise zusammen. Doch ist diese Auffassung innerhalb der von Ritschl ausgegangenen Theologie nicht die allgemein anerkannte. Andere Dogmatiker der Schule haben darauf gedrungen, dafs die Einheitlichkeit des geistigen Lebens, die dort verloren geht, gewahrt werde und dafs also auch die Beziehung zur Philosophie aufrecht erhalten bleibe. Hierher gehören aufser anderen, die ihre Position weniger scharf charakterisiert haben, Kaftan einerseits, Troeltsch anderseits. Denn so sehr diese beiden, Kaftan und Troeltsch, zwei entgegengesetzte Pole innerhalb der von Ritschl ausgegangenen Theologie bezeichnen, so gehören sie doch unter dem Gesichtspunkt, der uns hier beschäftigt, auf eine Linie. Beide fordern, dafs die Einheitlichkeit des geistigen Lebens nicht zerrissen werde; sie betonen daher beide, dafs zur Aufgabe der Theologie notwendig eine Auseinandersetzung mit den Grundproblemen der zeitgenössischen Philosophie gehöre. Dafs sie über den Umfang derselben nicht übereinstimmen und bei der-

---

[1]) Vgl. G. Ecke, Die theologische Schule Albr. Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart I. 1897 S. 42 ff. Doch beurteilt Ecke jene Thatsache unter dem hier vertretenen Gesichtspunkte überhaupt nicht.

[2]) Herrmann, W., Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Vorwort S. IX. Vgl. meine Auseinandersetzung mit Herrmann in dem angezogenen Aufsatz, S. 406 ff.

selben zu verschiedenen Resultaten gelangen, steht demgegenüber erst in zweiter Reihe. Kaftan hat jene Aufgabe selbst in weitem Umfange in seinem grofsangelegten Werk über die Wahrheit der christlichen Religion behandelt. Doch sind seine bahnbrechenden und scharfsinnigen Untersuchungen zur Sache von anderer Seite bisher kaum aufgenommen oder weitergeführt worden. Von Troeltsch kommen besonders seine vorzüglichen Litteratur-Besprechungen in den letzten Jahrgängen des Theologischen Jahresberichtes über die Arbeiten zur Religions-Philosophie und prinzipiellen Theologie, die wir in Zukunft leider entbehren sollen, in Betracht.

Wie nötig aber eine Fortarbeit in dieser Richtung ist, scheint mir das vorher angezogene Beispiel der altprotestantischen Dogmatik zu lehren. Wir leben allerdings nicht in einer Periode, die in gleicher Weise wie die Reformation eine grundsätzliche Überwindung der vorher herrschenden Geistesrichtung und Denkweise bedeutet. Aber in abgeschwächtem Mafse gilt das letztere doch auch für unsere Zeit. Die Überwindung der spekulativen Philosophie, die für Generationen das Fundament der Weltanschauung geliefert hat, bedingt bis zu einem gewissen Grade ein solches Verwandtschaftsverhältnis. Die empirische Forschung und das exakte Wissen haben der spekulativen Philosophie das Ende bereitet. Dadurch ist aber die Theologie in eine eigentümliche Lage gekommen. Denn sie mufs notwendig mit Voraussetzungen und Begriffen rechnen, die aus keiner blofs-empirischen Forschung und aus keinem rein-exakten Wissen zu gewinnen sind. Entzieht sie sich nun der Aufgabe, diese Voraussetzungen und Begriffe einer wissenschaftlichen Revision zu unterziehen, um sie in einer der heutigen Denkweise entsprechenden Form vertreten zu können, so wird sie ganz von selbst in die Lage kommen, mit Voraussetzungen zu rechnen, die – in der festgehaltenen Form – einer überwundenen Denkweise angehören. Dem gegenüber nützt es aber auch nichts, sich darauf zu steifen, dafs es die Theologie mit Glauben, nicht mit Wissen zu thun habe. So wichtig es ist, dafs das nie aus dem Auge verloren wird, so wenig thut es in diesem Fall zur Sache. Denn in Frage steht eben die wissenschaftliche Vertretung des Glaubens. Diese aber darf nicht mit Voraussetzungen als selbstverständlichen und mit Begriffen als allgemeingültigen rechnen, welche die zeitgenössische

Denkweise, also die zeitgenössische Philosophie, für ungültig und abgethan erklärt. Oder sie mufs jedenfalls, wenn und soweit sie es thut, der letzteren gegenüber ihre Position wissenschaftlich vertreten.

Welche Disziplinen der Philosophie für die geforderte Aufgabe der Auseinandersetzung in erster Linie in Betracht kommen, kann nicht zweifelhaft sein; um Erkenntnistheorie und Psychologie mufs es sich vor allem handeln. Denn dieses sind die Hauptdisziplinen der gegenwärtigen Philosophie, die vielfach in ihnen vollständig aufgeht. Und es wird dann darauf ankommen, von der Basis erkenntnistheoretischer und psychologischer Untersuchungen aus zur Erörterung derjenigen metaphysischen Grenzbegriffe zu schreiten, mit denen die Theologie notwendig arbeiten mufs.

Der so gefafsten Aufgabe wollen die nachfolgenden Studien an ihrem Teil dienen.

ERSTER TEIL.

Erkenntniskritische Untersuchung
über den Begriff
des Metaphysischen und seine Bedeutung für die Theologie.

§ 2. Theologie und Erkenntnistheorie.

Allgemeine Orientierung und Herausstellung des Problems.

1. Was am Schlufs des einleitenden § 1 über die philosophischen Disziplinen der Erkenntnistheorie und Psychologie gesagt wurde, das mufs zunächst im höchsten Mafse in Bezug auf die Erkenntnistheorie geltend gemacht werden. Denn das ist ja gerade das Hauptcharakteristikum der modernen Philosophie als moderner, dafs sie erkenntnistheoretisch basiert ist. Mit voller Schärfe finden wir diesen Standpunkt zum erstenmal bei Descartes formuliert und begründet, so wenig er auch imstande gewesen ist, ihn auch nur annähernd durchzuführen. Diesem Standpunkt galt dann die Lebensarbeit der grofsen englischen Philosophen, Lockes und Humes zumal, insofern sie in der Untersuchung der Entstehung der Erkenntnis ihr wichtigstes Problem sahen. An Hume anknüpfend, seine Grundsätze und Resultate teils weiterführend, teils bekämpfend hat schliefslich Kant mit der prinzipiellen Durchführung jenes Standpunktes vollsten Ernst gemacht. Zwar hat nach ihm in den Systemen Schelling-Hegelscher Art die entgegengesetzte Art des philosophischen Betriebes – die spekulativ-dogmatistische – noch einmal ihre ganze Kraft zusammengenommen, ja jetzt erst ihre ganze Kraft voll zur Entfaltung

acht. Aber diese Gegenbewegung hat dann das stärkste Fiasko
en, das jemals eine philosophische Richtung erlebt hat, und so
n heute in dem Punkte alle philosophischen Bestrebungen —
erschiedenartig sie im übrigen sein mögen — auf Kant zurück,
sie ihre Aufstellungen erkenntnistheoretisch unterbauen, oder
u thun wenigstens vorgeben. — Die Erkenntnistheorie bildet
neute wirklich das Fundament der Philosophie.

So mufs sich denn naturgemäfs die Auseinandersetzung der (systematischen) Theologie mit der modernen Philosophie in erster Linie auf die Erkenntnistheorie erstrecken. Ja für diese giebt sogar die Mehrzahl selbst derjenigen Theologen die Notwendigkeit einer solchen Auseinandersetzung zu, die im übrigen jene Forderung ablehnen und jeder Möglichkeit eines Konfliktes zwischen (systematischer) Theologie und Philosophie durch blofse Grenzregulierung begegnen wollen. Denn eben diese Grenzregulierung mufs wenigstens — das giebt die Mehrzahl jener zu — erkenntnistheoretisch gefunden und begründet werden.

Die Hauptvertreter einer prinzipiellen Ablehnung jeder Heranziehung erkenntnistheoretischer Untersuchungen — welcher Art sie sein und zu welchen Resultaten sie führen mögen — für die Zwecke der (systematischen) Theologie sind H. Cremer und von Frank.

Cremer hat in der dogmatischen Prinzipienlehre, die er in Zöcklers Handbuch veröffentlicht hat, in Bezug auf diese Frage und im bezeichneten Sinne sehr energisch Stellung genommen, ohne freilich diese Stellungnahme näher zu begründen. Seine Entscheidung mufs um so seltsamer berühren, als er der Prinzipienlehre — mit Recht — die Aufgabe zuschreibt, der Dogmatik die Berechtigung zur Darstellung der christlichen Wahrheit in wissenschaftlicher Weise zu sichern. Mit der Berechtigung nämlich der christlichen Gewifsheit stehe und falle die Berechtigung des Inhalts der christlichen Erkenntnis. Die fundamentale Frage sei daher die, wie jene Überzeugtheit, jene Gewifsheit zustande komme (a. a. O., 3. Aufl., S. 60.) Wie aber diese Frage in wissenschaftlicher Weise auch nur in Angriff genommen werden soll, ohne dafs zunächst Untersuchungen über das Wesen menschlicher „Überzeugtheit" und menschlicher „Gewifsheit" überhaupt angestellt werden, bleibt dunkel. Der Weg, auf den Cremer für seinen Zweck verweist, scheint mir insofern sehr beachtenswert, als er auf den psychologischen Charakter der christlichen Gewifsheit den gröfsten Nachdruck legt, darauf nämlich, dass diese Gewifsheit immer und notwendig eine freie Willensthat ist, dafs sie immer freie Anerkennung bleibt, und dafs es eine fester begründete Gewifsheit als solche freie religiös-sittliche Anerkennung nicht giebt. Aber eben hierauf beschränkt sich nun auch Cremers Verfahren, auf diese Charakteristik der christlichen Gewifsheit als einer freien That des

religiös-sittlichen Bewufstseins. Indem er so die Eigenart der christlichen Gewifsheit sehr treffend herausstellt, will er damit auch der wissenschaftlichen Aufgabe der (systematischen) Theologie, ihr Recht zu erweisen, sich auf diese Gewifsheit zu stellen, genügt und so also die Fundamentalfragen der systematischen Theologie gelöst haben.

Aber das ist doch augenscheinlich nicht der Fall. Es wäre erst dann der Fall, wenn jene Eigenart der christlichen Gewifsheit auch für die wissenschaftliche Betrachtung allseitig geklärt und verständlich gemacht wäre; für diesen Zweck ist es aber unumgänglich, das Verhältnis jener zu allem sonstigen „Überzeugtsein“ und folglich zu allem sonstigen Erkennen und Wissen zu erörtern. Sonst kommen wir nicht zu einer Wissenschaft vom Glauben, sondern zu einem Glauben vom Glauben. Nur der Glaube selbst ist ein Überzeugtsein, nicht aber die (systematische) Theologie.[1]) — Übrigens verschiebt Cremer schliefslich die ganze Streitfrage, wenn er argumentiert, der Glaube könne sich in seinen Aussagen nicht durch philosophische Lehrsätze beschränken lassen, welche für ihn ja um so weniger zu bedeuten hätten, je gröfser die Kluft zwischen dem Gottesgedanken der Philosophie und der Gotteserkenntnis des Christentums wäre. „Geht schon die Voraussetzung der christlichen Erkenntnis über den philosophischen Gedanken der Welteinheit weit hinaus, so kann im Namen der Philosophie der Anspruch nicht erhoben werden, eine Erkenntnistheorie in Anwendung gebracht zu sehen, welche sich schon für die Anfänge der hier in Betracht kommenden Erkenntnisse als ungenügend erweist“ (a. a. O. S. 75). Eine Erkenntnistheorie, die — für ihre Zwecke — bereits mit einem bestimmten Gottesbegriff arbeitet, oder für die Lösung ihrer Aufgabe den Gedanken der Welteinheit heranzieht, ist gar keine Erkenntnistheorie im Sinne der neueren Philosophie. Es bedeutet eine einfache Ignorierung der letzteren, wenn Cremer aus seinem zuletzt citierten Satz die Folgerung zieht: „Demnach kann sich die Theologie aber dessen überhoben erachten, einen aus den übrigen Gebieten des Erkennens abstrahierten erkenntnistheoretischen Kanon überhaupt auf seine Richtigkeit zu prüfen.“

Auch v. Frank hat seine prinzipielle Stellungnahme gegen jede Heranziehung erkenntnistheoretischer Untersuchungen in die (systematische) Theologie durch keine tiefergehenden Erörterungen begündet, sondern sich bei allgemein gehaltenen Räsonnements begnügt; vgl.: Zur Theologie Albr. Ritschls, 3. Aufl., 1891, Abhandl. II (die theologische Prinzipienlehre),

---

[1]) Auch Häring urteilt in seinem Aufsatz „Zur Verständigung in der systematischen Theologie“ (die Grundgedanken der Prinzipienlehre Cremers betreffend) in Bezug auf die besprochene Position Cremers: „Keinenfalls aber ist es auf die Dauer möglich, den gewifs berechtigten Gedanken von der Freiheit der Glaubenserkenntnis überhaupt in der Prinzipienlehre ohne genaue Begründung zu lassen, wenn nicht der Verdacht der doppelten Wahrheit gerade die treffen soll, die ihn gerne gegen andere erheben.“ (Zeitschr. f. Theol. u. K., Bd. 9, 1899, S. 104.)

passim, besonders S. 58 ff., und: Geschichte und Kritik der neueren Theologie. 3. Aufl. 1898, S. 293 ff.. Indes von der Basis der Frankschen Theologie aus und die von Frank für unsere Frage aufgestellten Leitsätze weiter ausführend hat Joh. Steinbeck über das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie in einer umfangreichen Monographie gehandelt, Leipz. 1898. Steinbeck darf also bis auf weiteres als der eigentliche wissenschaftliche Gewährsmann der ganzen in Frage stehenden Richtung gelten. Erweckt nun seine Arbeit bereits infolge der absoluten Unselbständigkeit Frank gegenüber kein besonderes Vertrauen, so beweisen seine erkenntnistheoretischen Ausführungen eine geradezu erschreckende Verständnislosigkeit für die eigentliche Bedeutung und den eigentlichen Sinn erkenntnistheoretischer Problemstellungen und Untersuchungen. Wir werden im Verlauf unserer Arbeit mehrfach Gelegenheit haben, darauf hinzuweisen. Erst auf Grund solcher vom Blick auf das Ganze geleiteten Beurteilung ergiebt sich die vollständige Haltlosigkeit der von Steinbeck vertretenen Position. Indes hier müssen wir im voraus die von ihm selbst vorangestellten prinzipiellen Gründe seiner Stellungnahme kurz besprechen (s. a. a. O. S. 9–21). – Er präcisiert diese seine Stellungnahme näher dahin, dafs für die Theologie eine vorausgeschickte philosophische Erkenntnistheorie nicht notwendig sei. Schon diese Formulierung ist sachlich schief und für seine eigene Position tendenziös präjudizierend. Die Näherbestimmung nämlich der Erkenntnistheorie als „philosophischer" erweckt den Schein, als gäbe es auch andere als „philosophische" Erkenntnistheorieen, als gäbe es etwa eine der „philosophischen" koordinierte und gleichwertige „theologische" Erkenntnistheorie, die dann unter bestimmten Gesichtspunkten und für bestimmte Zwecke jener sogar überzuordnen wäre. Der unmittelbare Anlafs ist dabei für Steinbeck der, dafs er behufs Beurteilung von Ritschls theologischer Grundposition zwischen dessen philosophischer und theologischer Erkenntnistheorie unterscheidet, indem er unter der letzteren Ritschls dogmatisch-methodische Grundsätze befafst. Nun mag die Berechtigung dieser so verwendeten Terminologie dahingestellt bleiben; ich für meine Person würde sie als irreführend vermeiden. Jedenfalls aber mufs vollends da, wo es sich um erkenntnistheoretische Erörterungen schlechthin handelt, die Bezeichnung derselben als „philosophischer" die ganze Fragestellung von vornherein verwirren. Das zeigen denn auch die von Steinbeck vorgetragenen Gründe seiner Auffassung: 1. nämlich soll durch die Basierung der (systematischen) Theologie auf erkenntnistheoretische Untersuchungen die Theologie in Abhängigkeit von der Philosophie geraten. Diese These ist gänzlich zweideutig, und je nach der einen oder anderen Bedeutung falsch und grundlos oder selbstverständlich und unbedenklich. Sie ist selbstverständlich und unbedenklich, wenn sie nichts anderes besagen soll, als dafs unter der gemachten Voraussetzung der Aufbau der (systematischen) Theologie eben auf erkenntniskritisch fundierter Grundlage erfolge; sie ist aber falsch und grundlos, wenn damit die Abhängigkeit der Theologie von einer bestimmten philosophischen Metaphysik als notwendige Folge jenes Standpunktes hingestellt werden soll. Jene erste These Steinbecks hätte ihr genaues Gegenstück in der anderen, dafs die historische

Theologie in Abhängigkeit von der Profanhistorie – nämlich von der profanhistorischen Beurteilung des Gesamt-Geschichtsverlaufs – gerate, wenn sie sich in Bezug auf die Fragen nach Notwendigkeit, Wesen und Methoden der Quellenforschung auf Auseinandersetzungen mit der Profanhistorie einlasse. – 2. macht Steinbeck geltend, dafs die notwendige Allgemeingültigkeit der theologischen Aufstellungen durch eine bestimmte erkenntnistheoretische Stellungnahme verhindert werde. Dieser Satz ist wiederum an sich schief und durch die näheren Ausführungen Steinbecks wird die Verwirrung, die er in sich schliefst, noch vermehrt. Ist die systematische Theologie wirkliche Wissenschaft – und das betont Steinbeck in Übereinstimmung mit Frank –, dann können ihre Aufstellungen keine Allgemeingültigkeit der Art in Anspruch nehmen, dafs nicht noch immer bessere Einsichten Platz greifen könnten. Steinbeck beschränkt denn auch selbst jenen Satz dahin, der Theologe müsse mit der Absicht und in der Hoffnung an seine Arbeit herantreten, allgemeingültige Resultate zu erzielen. Nun gerade, wenn er es mit dieser Absicht ernst meint, mufs er, um eben dieser Absicht zu genügen, so weit an ihm liegt, seine theologische Position erkenntnistheoretisch basieren. Denn sonst fehlt ihr als einer auf eine Gesamtweltanschauung hinauslaufenden wissenschaftlichen Betrachtungsweise dasjenige letzte Fundament, das sie um dieses ihres Charakters willen nicht entbehren darf. — Mit diesen zu Steinbecks zweiter These gegebenen Ausführungen erledigt sich zugleich auch sein 3. Einwand, dafs erkenntnistheoretische Probleme zu schwierig und die betreffenden Entscheidungen zu unsicher seien, als dafs ihnen eine ausschlaggebende Rolle für die wissenschaftliche – sei es philosophische, sei es theologische – Gesamtposition zuerkannt werden könne. Diesem Satz liegt der richtige Gedanke zu Grunde, dafs allerdings die Stellungnahme zu den erkenntnistheoretischen Problemen für alle weiteren Entscheidungen mitbedingend ist und dafs sie daher ihrerseits unter dem rückwirkenden Einflufs dieser letzteren stehen wird. Aber das schliefst nicht aus, dafs der erkenntnistheoretischen Arbeit im Rahmen des wissenschaftlichen Systems als solchen diejenige Stellung zuerkannt wird, die ihm hier natürlicher und logischer Weise zukommt.

2. Albr. Ritschl hat das Verdienst, die Notwendigkeit erkenntnisheoretischer Fundamentierung der (systematischen) Theologie – entsprechend dem Charakter der modernen Philosophie und das heifst ja schliefslich entsprechend dem Charakter des modernen Denkens überhaupt – besonders nachdrücklich zum Bewufstsein gebracht zu haben. „Jeder Theolog ist als wissenschaftlicher Mann genötigt oder verpflichtet, nach einer bestimmten Erkenntnistheorie zu verfahren, deren er sich bewufst sein und deren Recht er nachweisen mufs“ [1]): von diesem Gesichtspunkt aus hat Ritschl seine Schrift über Theologie und Metaphysik geschrieben und die wesentlichsten Feststellungen der-

[1]) Theologie und Methaphys., 2. Aufl., S. 40.

selben in die späteren Auflagen des 3. Bandes seines berühmten Hauptwerkes hinübergenommen. Nun liegt freilich die eigentliche Bedeutung der Theologie Ritschls keineswegs in ihrer erkenntnistheoretischen Position (sie liegt vielmehr in der Betonung und religiösen Wertung des geschichtlichen Evangeliums, d. h. des Evangeliums als geschichtlicher und geschichtlich wirksamer Gröfse), auch ist dieselbe vielfachen Bedenken und Einwänden ausgesetzt; aber doch darf jenes Verdienst Ritschl nicht abgesprochen werden, dafs er der erkenntnistheoretischen Reflexion Heimatsrecht in der systematischen Theologie verschafft hat.

Ritschl selbst erklärt allerdings, die Theologie habe nur formalen Gebrauch von der Erkenntnistheorie zu machen. „Die formell richtige Ausprägung theologischer Sätze ist aber auch abhängig von der Art, in welcher man bei der Abgrenzung der Erkenntnisobjekte verfährt, d. h. von der Erkenntnistheorie, die man, sei es mit, sei es ohne Bewufstsein befolgt" (Rechtfert. u. Versöhn. III, A. 3, S. 16). – Indes schon diese Erklärung fällt mit unter die Unsicherheiten, die in Ritschls erkenntnistheoretischen Ausführungen vorliegen. Denn er selbst giebt eine Reihe von Erörterungen – vor allem die zur Rechtfertigung der christlichen Weltanschauung –, in denen von der Erkenntnistheorie ein sachlicher, keineswegs blofs ein formaler Gebrauch gemacht wird. Ritschl denkt bei jener Erklärung offenbar allein an die eigentliche oder spezielle Dogmatik. Das ist überhaupt ein nicht zu leugnender Mangel seines grofsen Hauptwerkes, dafs die verschiedenen Aufgaben der systematischen Theologie nicht klar auseinander gehalten werden; dafs vielmehr über derjenigen der eigentlichen Dogmatik alle anderen zu kurz kommen, ohne doch – sei es aus welchen Gründen immer – prinzipiell und vollständig ausgeschlossen zu werden. Dafs aber unsere Beurteilung richtig ist, beweist z. B. aufs schlagendste folgende Stelle in Theologie und Metaphysik: [„Das Christentum] als Religion ist neutral gegen die verschiedenen Erkenntnistheorieen, durch welche sein Gedanken-Inhalt wissenschaftlich geordnet werden mag" (2. Aufl. S. 46). Den hier kurz erörterten Punkt hat auch Traub in seiner sonst trefflichen Arbeit über die Erkenntnistheorie Ritschls in der Zeitschr. f. Theol. u. K., Bd. IV (1894) nicht aufgehellt. Lüdemann widmet ihm eine längere Betrachtung (Protest. Monatsh. I, 241 ff, 1897), die vielfach Richtiges enthält, ohne doch das punctum saliens zu fixieren. Wenn übrigens Reischle (Werturteile und Glaubensurteile, 1900, S. 9) von der genannten Arbeit Traubs sagt, dafs sie auch jetzt noch weitaus das beste sei, was über Ritschls Erkenntnistheorie geschrieben worden ist, so kann ich diesem Urteil wohl zustimmen, würde aber doch hinzufügen, dafs Lüdemanns kritische Ausführungen (a. a. O. S. 129 ff, 189 ff, 240 ff) wertvolle und notwendige Ergänzungen in Bezug auf die Einzelfragen enthalten. Aufs Ganze gesehen, ist freilich Lüdemanns Beurteilung der Ritschlschen Erkenntnistheorie deshalb ungerecht, weil sie die für Ritschl positiv ausschlaggebenden Motive zu wenig berücksichtigt.

Und so haben wir denn in den letzten Decennien eine grofse Anzahl sehr gründlicher Arbeiten über die Verwertung der Erkenntnistheorie in der systematischen Theologie erhalten. Es könnte auf den ersten Blick sogar scheinen, gerade dies Thema sei so viel behandelt worden, dafs eine neue Untersuchung zu demselben für unnötig zu halten sei. Doch liegt die Sache sehr anders. Sie liegt nämlich so, dafs eine Auseinandersetzung von theologischer Seite mit der neuesten Phase der [philosophischen] Erkenntnistheorie – d. h. der von Rich. Avenarius inaugurierten empiriokritischen – noch nirgends und noch von niemand in Angriff genommen worden ist. Gerade diese neueste Phase der [philosophischen] Erkenntnistheorie beansprucht aber in erhöhtem Mafse das Interesse der Theologie. Nicht in erster Linie deshalb, weil jene in den Kreisen der jüngeren Philosophen von Tag zu Tag immer mehr und immer schneller überzeugte Anhänger findet, sondern vor allem deshalb, weil diese neueste Phase der Erkenntniskritik die Theologie vor viel fundamentalere Probleme stellt, als die bisherigen Erkenntnistheorieen.

3. Die erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die in den letzten Decennien theologischerseits angestellt worden sind, lassen sich durchweg in die Kategorieen des erkenntnistheoretischen Realismus einerseits, des erkenntnistheoretischen Idealismus anderseits einrechnen. Jeder dieser beiden Standpunkte begreift freilich mannigfache Schattierungen und Spielarten unter sich und kaum eine derselben ist von theologischer Seite unvertreten geblieben. – Die wichtigsten Unterarten des erkenntnistheoretischen Realismus sind der naive und kritische Realismus; beide begreifen wieder mancherlei Varietäten unter sich bezw. es existieren mancherlei Zwischenformen zwischen beiden, je nachdem der erstere mehr oder weniger naiv, der letztere weniger oder mehr kritisch ist. Mit beiden Unterarten ist aber eine theologische Weltanschauung leicht zu verbinden, insofern sie beide die reale, vom Bewufstsein unabhängige Existenz von Objekten behaupten und daher die Möglichkeit gewähren, dafs auch den Objekten des religiösen Glaubens solche reale Existenz zugeschrieben wird.[1]) Innerhalb des Realismus kann nur auf Grund

[1]) Vgl. die unter dem in Frage stehenden Gesichtspunkt instruktiven, im übrigen allerdings höchst naiven Ausführungen von Steinbeck, a. a. O. S. 55: „Wenn es so wäre (nämlich wie der vulgär-kritische Realismus das Ver-

eines entschiedenen Materialismus die theologische Weltanschauung grundsätzlich bekämpft werden. Aber ein solcher Materialismus ist heute – wenigstens wissenschaftlich – überwunden; und jedenfalls kann auch nicht mehr geleugnet werden, dafs der Materialismus, so sehr er sich seiner realistischen Denkweise zu rühmen pflegt, in Wahrheit gar nicht unter die letztere gehört, sondern eine spekulativ-philosophische Richtung darstellt, welche willkürlich nur die eine Seite der Wirklichkeit – die materielle, d. h. die der räumlich ausgedehnten, sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt – berücksichtigt, dagegen die andere, die geistige Seite der Dinge nicht zu der Geltung, die sie in der Wirklichkeit hat, kommen läfst, sondern unberechtigter Weise auf jene andere, die materielle, zurückführt.

Die wichtigsten Unterarten des erkenntnistheoretischen Idealismus sind der empirische und der kritische (transcendentale) Idealismus; wieder beide mit mancherlei Unter- und Zwischenformen. Der empirische Idealismus bestreitet oder bezweifelt die Realität der Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung; er erkennt indes die Realität der inneren Erfahrung rückhaltlos an. Das cogito [ergo] sum ist ein empirischer Satz. Dieses cogito [ergo] sum schliefst aber den ganzen Umfang menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens in sich. So läfst sich von diesem Standpunkt aus sehr wohl die Überzeugung begründen, die Sinnenwelt der gemeinen Auffassung beruhe nur auf der niedrigen und falschen Betrachtung der Dinge, die wahre und richtige sei eine höhere – die, in der die religiös-theologische Weltanschauung ihren Schwerpunkt hat. Ungünstiger scheint die letztere beim kritischen Idealismus daran zu sein. Dieser

hältnis von Empfindungen und aufserweltlichen Dingen denkt), so hätten wir wirklich eine feste, reale Aufsenwelt, die auf unsere Seele einen bestimmten Eindruck hervorruft, durch den wir berechtigt sind, auf ihre Realität zu schliefsen. Dann wäre auch eine objektive Erkenntnis der Dinge und ihrer Eigenschaften möglich, bei der wir nicht zu fürchten brauchten, dafs wir das Wesen und die Qualität der Dinge nicht erreichten. Kein Christ und kein Theologe könnte dagegen etwas einwenden; denn angewandt auf sein Gebiet würde diese Theorie im konkreten Fall lauten: Gott hat durch seine Heilsthaten, durch sein Wort und Sakrament, eine Wirkung in dir hervorgerufen, und auf Grund dieser Wirkung in dir kannst du nun den aufser dir vorhandenen Gott in seiner objektiven Realität erkennen. Du weifst von ihm nur, weil du ihn „empfunden“, weil du ihn erfahren hast; gerade darum aber steht dir seine objektive Wirklichkeit fest und ist über allen Zweifel erhaben.“

lehrt, dafs wir immer nur Erscheinungen erkennen, in der subjektiven ebenso wie in der objektiven Sphäre; er beschränkt daher alle Erkenntnis grundsätzlich auf die Erscheinungswelt. Damit scheint der Theologie jeder Boden entzogen zu sein; und in der That ist dieses Urteil oft genug gefällt worden. Auch gliedert sich ja wirklich der vollständige Agnostizismus und der radikale Positivismus diesem Kritizismus unter. Aber doch ist jenes Urteil nicht im Sinne der Vertreter dieser Erkenntnistheorie (in ihrer reinen Form), weder ihres ersten Begründers – Kants, noch in dem ihrer heutigen Anhänger, der Neukantianer. Vielmehr wird von diesen Vertretern jener Theorie gerade mit Hilfe der letzteren eine eigenartige Begründung und Sicherstellung der religiös-theologischen Weltanschauung unternommen. Der letzteren wird nämlich als einer auf ethischen Werturteilen beruhenden selbständige Geltung gegenüber allem Erfahrungswissen zugesprochen. Es wird also in Anlehnung an Kants Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft von der theoretischen Erkenntnis die praktische Glaubenserfahrung unterschieden und dieser eine von jener unabhängige Selbständigkeit beigelegt. Ich für meine Person vermag darin keine hinreichende Lösung des Problems zu sehen, aber immerhin kann doch nicht bestritten werden, dafs auch vom erkenntnistheoretischen Standpunkt des scharf und schulmäfsig ausgeprägten Transcendental-Idealismus aus eine Vertretung der theologischen Denkweise möglich ist.

Eben dies letztere gilt also für alle vier typischen Formen, die nach der gewöhnlichen Aufstellung innerhalb der allgemeinen Erkenntnistheorie möglich sind.

Auf die Auseinandersetzung mit dem hiermit umschriebenen Kreis erkenntnistheoretischer Auffassungen hat sich die Theologie bis heute beschränkt. Um von den älteren Arbeiten ganz abzusehen, so beweist das die letzte grofse die Frage behandelnde Abhandlung, die Lüdemann vor kurzem in den protestantischen Monatsheften geliefert hat.[1]) Indem er seine Darlegungen an eine – äufserst sorgfältige – Analyse und Besprechung der erkenntnistheoretischen Positionen von Biedermann, Ritschl und Lipsius anknüpft, so erhellt schon daraus, dafs seine Untersuchung innerhalb jenes durch die

[1]) H. Lüdemann, Erkenntnistheorie und Theologie. Protest. Monatsh. I, 4—12, 53—70, 95—111, 129—141, 189—205, 240—258, 436—445, 475—480. II, 17—29, 51—64, 88—101, 129—141, 179—191, 208—215.

Begriffe des erkenntnistheoretischen Realismus und Idealismus umschriebenen Kreises verbleibt.[1])

4. Nun ist aber inzwischen eine erkenntnistheoretisch-philosophische Richtung aufgekommen, die weder dem Realismus, noch dem Idealismus zugerechnet sein, sondern gerade diesen Gegensatz endgültig überwunden haben will. Es ist die von **Avenarius** begründete Richtung des **Empiriokritizismus.** Dafs dieser Empiriokritizismus im Begriff steht, zu einer weitverbreiteten Schulphilosophie zu werden, diesem Eindruck wird sich niemand entziehen können, der in den letzten Jahren die philosophische Bewegung verfolgt hat. Schon jetzt findet sich unter den zeitgenössischen philosophischen Systemen kaum eins, das so viele, jedenfalls keins, das so überzeugte Anhänger zählte, als das des Avenarius. In einer eigenen Zeitschrift — der noch von Avenarius begründeten Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie — vertritt eine Anzahl überzeugungstreuer Jünger die Anschauungen des Meisters; und auch die übrigen philosophischen Zeitschriften lassen durch Auswahl und Inhalt ihrer Artikel erkennen, welche Bedeutung der von Avenarius ausgegangenen Bewegung zukommt.

Besonders hervorzuheben ist aufserdem, dafs eine ganze Anzahl unter denjenigen neueren Philosophen, die teils von der Physik und Mathematik, teils von der Physiologie und Psychiatrie her zu der Philosophie gekommen sind und die letztere zweifellos in vieler Beziehung gefördert haben,[2]) durch mannigfache Berührungspunkte mit Avenarius und dem Empiriokritizismus in Verbindung steht. Als Vertreter der zuerst genannten Richtung kann uns

[1]) Nur ganz gelegentlich und vorübergehend weist Lüdemann auf eine andere erkenntnistheoretische Grundrichtung hin, eben auf die, von der sogleich die Rede sein soll, wenn er nämlich a. a. O. II S. 211 von der „Zeit spricht, die im Begriff steht, nicht etwa blofs den Dualismus des Erfahrungsbereichs metaphysisch zu überwinden, sondern ihn überhaupt gar nicht mehr Fufs fassen zu lassen, ihn von vornherein und für immer zu exstirpieren." — Dagegen enthalten allerdings die positiven Ausführungen Lüdemanns (a. a. O. II S. 88 ff, 129 ff, 208 ff) wenigstens andeutungsweise mancherlei Gedanken, die auch dem Empiriokritizismus gegenüber geltend gemacht werden können.

[2]) Vgl. z. B. in Bezug auf E. Mach das Urteil von Stumpf: Darum hat auch Mach der Philosophie mehr gedient als die Schar der Spekulanten, mögen sie sich Philosophen oder Naturforscher nennen. Deutsche Litt.-Ztg 1900, No. 51/52.

E. Mach, früher Physiker, jetzt Philosoph in Wien, als Vertreter der anderen Th. Ziehen, früher in Jena, jetzt in Utrecht, gelten.

Von E. Mach kommen für uns in erster Linie seine Studien über „Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen", 2. Aufl. 1900, in Betracht. Mach bespricht hier auch in einem besonderen Kapitel sein Verhältnis zu R. Avenarius (S. 35 ff); und er stellt dabei als den für ihn selbst wichtigsten Punkt der Übereinstimmung mit Avenarius gerade einen solchen heraus, der auf die Linie der vorher besprochenen erkenntnistheoretischen Grundstellung des letzteren führt. In der Auffassung des Verhältnisses des Physischen und Psychischen liege für ihn der Kernpunkt der Übereinstimmung; nämlich in derjenigen Auffassung dieses Verhältnisses, welche jene ganze Unterscheidung als eine im letzten Grunde unzulässige, weil nur auf dem jeweiligen verschiedenen methodischen Standpunkt der Betrachtung beruhende, aufweisen will, so dafs sich ohne weiteres alle die Probleme als Scheinprobleme ergeben, die nach dem Verhältnis unserer „Empfindungen", „Vorstellungen", „Bewufstseinsinhalte" zu den Dingen fragen. Diese Betrachtungsweise führt aber, wie nachher ersichtlich werden wird, auf jene erkenntnistheoretische Grundposition des Empiriokritizismus, welche den Gegensatz von Realismus und Idealismus endgültig überwunden haben will.

Von Th. Ziehen müssen wir vor allem seine psychophysiologische Erkenntnistheorie, 1898, berücksichtigen; aufserdem hat er einen Leitfaden der psysiologischen Phychologie in 15 Vorlesungen geschrieben (1890, 4. Aufl. 1898), um deswillen er als einer der wichtigsten Vertreter dieser psychologischen Richtung zu gelten pflegt. Auch Ziehen weist auf das Verwandtschaftsverhältnis seiner erkenntnistheoretischen Anschauungen zu denjenigen des Empiriokritizismus und Machs ausdrücklich hin; auch er hält jede Unterscheidung von psychischen und aufserpsychischen Existenzen für widersinnig.

H. Münsterberg, jetzt an der Harward-Universität zu Cambridge-Boston, auf den wir auch mehrfach hinzuweisen haben werden, darf dagegen nicht unter demselben Gesichtspunkt wie die eben genannten Philosophen und also nicht als Vertreter einer dem Empiriokritizismus verwandten philosophischen Grundrichtung betrachtet werden, so sehr er auch durch denselben in seiner Denkweise beeinflufst ist. Die früheren Arbeiten Münsterbergs, namentlich seine Schrift über Aufgaben und Methoden der Psychologie, 1891, schienen allerdings die eben abgewiesene Beurteilung zu rechtfertigen und so trifft man denn nicht selten auf eine solche.[1]) Aber neuerdings hat Münsterberg in seinem grofsen Werk über die Prinzipien der Psychologie, 1900, diese Beurteilung durch eine nähere Darlegung seiner philosophischen Gesamtposition als unrichtig dargethan. Münsterbergs Endziel ist im Gegenteil, „die positivistische Weltanschauung [— auf die der Empiriokritizismus hinauskommt —], die immer drohender gerade

[1]) Vgl. z. B. Gutberlet, Der Kampf um die Seele, 1899, passim.

aus der Psychologie hervorwächst, zu bekämpfen". Dabei will er aber doch der „empirischen Psychologie" in dem Sinne, wie sie der Positivismus und der Empiriokritizismus verstehen, vollkommenste Freiheit sichern; und gerade für sie eine erkenntnistheoretische Grundlage zu gewinnen, ist die positive Aufgabe seines scharfsinnigen und fesselnden Werkes. Und zwar will Münsterberg dieses Doppelziel vor allem durch seine Unterscheidung von objektivierenden und subjektivierenden Wissenschaften erreichen. Auf Grund dieser Unterscheidung will Münsterberg die Psychologie als objektivierende Wissenschaft in die Reihe der empirischen Naturwissenschaften einordnen und sie aus der Beziehung zu den subjektivierenden Wissenschaften loslösen. So erhält er die Möglichkeit, den letzteren, nämlich Geschichts- und Norm-Wissenschaften, ihre selbständige Bedeutung und ihren Eigenwert zu belassen, während eben dies für den Empiriokritizismus zur Unmöglichkeit wird. Weiteres siehe unten.

Wenigstens erwähnt werden mufs schliefslich noch, dafs durch das Emporkommen des Empiriokritizismus eine andere philosophische Richtung, die bisher verhältnismäfsig wenig Beachtung gefunden hatte, infolge einiger Verwandtschaftszüge mit dem Empiriokritizismus gleichfalls an Ansehen und Geltung gewonnen hat, nämlich die von Schuppe in Greifswald begründete Immanenzphilosophie; auch sie hat seit 1895 ihr eigenes Organ, die Zeitschrift für immanente Philosophie.[1])

Eben die empiriokritische Philosophie, die Philosophie der „reinen Erfahrung", stellt nun mit ihrer erkenntnistheoretischen Position die Theologie, wie ich sagte, vor ungleich tiefer liegende Probleme, als es bei allen den besprochenen Formen und Phasen der erkenntnistheoretischen Reflexion der Fall ist; sie stellt, bei Licht besehen, — ganz wie der strikte Materialismus — der Theologie die Lebensfrage, will aber dabei jeden unbewiesenen und unbeweisbaren Dogmatismus vermeiden und streng auf dem Boden allgemeingültiger Erfahrung stehen.

Der Empiriokritizismus stellt mit seiner erkenntnistheoretischen Position der Theologie die Lebensfrage. Inwiefern das und in welcher Weise? — Die Beantwortung dieser Frage kann in hinreichend durchsichtiger und unmifsverständlicher Weise erst auf Grund der nachfolgenden Untersuchungen

---

[1]) Vertreter dieser Richtung sind neben Schuppe besonders: Rehmke, v. Schubert-Soldern, v. Leclair. — Zur Sache zu vergleichen ist Schuppes Sendschreiben an Avenarius in der Viertelsjahrschr. f. wiss. Phil. XVII, S. 364 ff.

gegeben werden; die vorläufige Antwort mag einstweilen so gefafst werden: weil der Empiriokritizismus mit jener seiner erkenntnistheoretischen Position metaphysische Aufstellungen jeder Art und in jeder Form ausschliefst.

§ 3. Der erkenntniskritischen Untersuchung erster Abschnitt.

Das Metaphysische als das jenseits der Erfahrung Liegende.[1])

1. Zur vollständigeren und durchsichtigeren Beantwortung der zuletzt aufgeworfenen Frage will ich bei dem Problem anknüpfen, von dem in der geschichtlichen Entwicklung der systematischen Theologie die Heranziehung der Erkenntnistheorie ihren Ausgang genommen –, das jedenfalls das stärkste Motiv zu solcher Heranziehung abgegeben hat. „Theologie und Metaphysik“ ist jene Schrift Ritschls betitelt, in der er erstmalig seinen erkenntniskritischen Standpunkt ausführlicher dargelegt und bestimmter vertreten hat; und um eben dies Thema drehen sich — teils ausschliefslich, teils vorwiegend, mindestens aber in bestimmender Weise – alle weiteren Arbeiten, die von den Anhängern der Ritschlschen Theologie einerseits, von ihren Gegnern anderseits zur Frage der Erkenntnistheorie veröffentlicht worden sind. An dieses Problem will also auch ich anknüpfen.

Und zwar will ich den Satz, auf den ich hinaus will, sogleich an die Spitze stellen, um ihn dann näher zu begründen. Ich stelle

---

[1]) In der eigenen erkenntnistheoretischen Position, die ich im folgenden vertrete, weifs ich mich besonders beeinflufst durch W. Dilthey einerseits, G. Uphues anderseits. — Dilthey ist unter den gegenwärtigen Philosophen zweifellos derjenige, der am konsequentesten jede Pseudo-Metaphysik ausschliefst. Seinem Sprachgebrauch, der die Metaphysik überhaupt verwirft, also auch das Nachdenken über die metaphysischen Bewufstseinsmomente und über die daraufhin sich ergebenden metaphysischen Grenzprobleme nicht als Metaphysik bezeichnet – während ich eben darin die heute einzig berechtigte Art von Metaphysik sehe –, habe ich mich im Interesse der Klarstellung der speziell für die Theologie bestehenden Probleme nicht angeschlossen. Auf Uphues' Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkt, 1893, habe ich im einzelnen nicht verwiesen, thue es aber hier im voraus.

Zu § 3 und 4 ist der einleitende § des dritten Teils zu vergleichen, besonders die dort getroffene Unterscheidung zwischen formaler und materialer, sowie zwischen theologischer und philosophischer Metaphysik.

mit diesem Satze allerdings eine These auf, die heute in weiten Kreisen für endgültig abgethan gilt, und die zumal innerhalb desjenigen Kreises, zu dem ich mich im übrigen selbst rechne – des von Ritschl ausgegangenen und beeinflufsten – vielfach geradezu als Ketzerei betrachtet wird. Dieser Satz lautet so:

Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich.

Damit dieser Satz nicht mifsverstanden werde, mufs freilich beachtet werden, was unter Metaphysik zu verstehen ist, bezw. verstanden werden soll. Und da will ich wieder meine Definition an die Spitze stellen: Metaphysik ist diejenige [philosophische] Disziplin, welche die Frage nach dem stellt, was über die Erfahrung hinausliegt. Wenn wir mit einem Terminus das, was über die Erfahrung hinausliegt, transcendent nennen, können wir sagen: die Metaphysik ist diejenige [philosophische] Disziplin, welche die Frage nach dem Transcendenten stellt.

Nun kann allerdings darüber kein Zweifel sein, dafs wir über das Transcendente, also über das, was jenseits unserer Erfahrung liegt, kein exaktes Wissen haben, noch auf irgend eine Weise erlangen können. Exaktes Wissen ist hier ausgeschlossen, denn exaktes Wissen nennen wir eben nur das, was sich erfahrungsmäfsig belegen läfst. Dürfen wir aber deshalb das Transcendente in keiner Weise zum Gegenstand des wissenschaftlichen Nachdenkens machen? Das hiefse doch das Kind mit dem Bade ausschütten. – Wenn wir auch über das Transcendente ein exaktes Wissen nicht erlangen können, so können wir doch auf Grund des erfahrungsmäfsigen Wissens eine Lösung der Fragen, die das Transcendente angehen, versuchen. Und wenn uns die Erfahrungsthatsachen selbst überall auf das Transcendente hinweisen, werden wir einen solchen Versuch nicht nur anstellen dürfen, sondern ihn auch anstellen müssen. Thatsächlich ist er zu allen Zeiten angestellt worden und wird immer angestellt werden, man mag dagegen sagen, was man will. Und der Versuch unterliegt doch auch nicht der reinen Willkür. Vielmehr, wenn er auf die Erfahrungsthatsachen basiert wird, so wird es eben dararauf ankommen, in welchem Mafse er diesen Erfahrungsthatsachen gerecht wird und einen Schlüssel zu ihrem Verständnis bietet. In dieser Weise kann und mufs der Versuch gemacht werden, Aufschlüsse über das, was jenseits der Er-

fahrung liegt, zu gewinnen; d. h. also nach unserer Definition: in dieser Weise ist Metaphysik möglich.[1])

Wenn nun die neuere Theologie im Anschlufs an Ritschl von der Metaphysik in der Theologie schlechterdings nichts wissen will, so liegt es allerdings so, dafs sie dabei unter Metaphysik etwas anderes versteht, als was ich als solche definiert habe. Man denkt nämlich immer sogleich an eine Disziplin bezw. an ein Verfahren, das unter Absehen von aller Erfahrung aus reinem Denken heraus die Geheimnisse des Weltalls entschleiern will.[2]) Man denkt also an ein Verfahren, wie es in der Schelling-Hegelschen Philosophie seine höchste Ausbildung erlangt hat, nämlich 'aus einem obersten Begriff durch logische Begriffsspalterei das Weltall aufzurollen und alle Wahrheit zu ergründen. Kurz gesagt: man beschränkt den Begriff Metaphysik auf die intellektualistisch-spekulative Metaphysik. Eine solche Metaphysik führt allerdings zur phantastischen Spielerei; aus ihren Banden die Theologie befreit zu haben, ist vor anderen Ritschls Verdienst.

2. Aber ist dann unsere ganze Aufstellung nicht lediglich ein müfsiger Streit um Worte? Wenn wir mit dem Begriff der Metaphysik nicht dieselbe Bestimmung verbinden, wie die neuere Theologie es thut, dann hat also unser Satz „Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich“ gar keine weitere Bedeutung? So liegt es nicht; und zwar deshalb nicht, weil die neuere Theologie zwar nur die intellektualistisch-spekulative Metaphysik ausdrücklich abweist und bekämpft, aber dann damit zugleich das Recht erworben zu haben meint, an aller Metaphysik überhaupt vorbeizugehen.[3]) Das ist ge-

---

[1]) Von ähnlichen Erwägungen aus hat Zeller den allerdings paradoxen Begriff von der „Metaphysik als Erfahrungswissenschaft“ geprägt. Arch. f. system. Phil. I, 1 ff; vgl. S. 8: „Wollen wir daher diejenigen Wissenschaften Erfahrungswissenschaften nennen, deren Ausgangspunkt die Thatsachen der Erfahrung sind und deren Ziel die Erklärung dieser Thatsachen ist, so gehört auch die Metaphysik zu den Erfahrungswissenschaften.“

[2]) Für Ritschl selbst vgl. Theologie und Metaphysik, 2. Aufl., S. 42 ff. (S. 46: „abgesehen von aller Erfahrung.“)

[3]) Man darf dagegen nicht geltend machen, dafs sich Ritschl ausdrücklich dagegen verwahrt habe „alle Metaphysik“ aus der Theologie ausgeschieden zu haben, Theologie und Metaphysik, 2. Aufl., S. 40: „Demgegenüber ist es eine unüberlegte und unglaubliche Behauptung, dafs ich alle Metaphysik aus der Theologie ausschiede.“ Denn das bezieht sich lediglich auf die Erkenntnistheorie, die wir – nach neuerem philosophischen Sprachgebrauch – nicht in die Metaphysik einrechnen.

schichtlich verständlich. Denn die Metaphysik, die man zunächst bekämpft hat, war die intellektualistisch-spekulative Metaphysik. Aber man hat dann darüber übersehen, dafs man damit doch noch nicht alles Nachdenken über das Transcendente, d. h. über das, was jenseits der Erfahrung liegt, ausgeschlossen hat. Man thut indessen so, als habe man das gethan. Und gerade deshalb behalte ich auch für dieses Nachdenken über das Transcendente den Namen Metaphysik bei, um damit anzudeuten, dafs es sich um etwas handelt, was in der letzten Zeit über dem Kampf gegen die intellektualistisch-spekulative Metaphysik übersehen worden ist. Also: man hat die Metaphysik mit Recht bekämpft und sie aus der Theologie verwiesen, sofern sie intellektualistisch-spekulative Metaphysik war. Aber das Nachdenken über das Transcendente auf Grund des sonstigen Wissens und Erkennens ist berechtigt und nötig. Das mufs in die Theologie wieder aufgenommen werden. Solches Nachdenken über das Transcendente auf Grund des sonstigen Wissens und Erkennens nenne ich Metaphysik. Welcher Art das sonstige Wissen und Erkennen ist, kommt dabei zunächst gar nicht in Frage.

Und nun wiederhole ich: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich. Denn die Objekte des christlichen Glaubens, mit denen es die Theologie zu thun hat, liegen über die Erfahrung – nämlich die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne des Worts; und nur dieser darf zunächst in Anwendung kommen – hinaus.

Alle Sätze des christlichen Glaubens haben irgendwelche Beziehung auf Gott; sie lassen sich – worauf Kaftan mit Recht Gewicht gelegt hat – alle in irgend einem Sinne als Aussagen über Gott auffassen, in irgend einer Weise als Aussagen über Gott formulieren. Ist letzteres unmöglich, so ist das ein Zeichen dafür, dafs die betreffenden Aufstellungen mit Unrecht als christliche Glaubenssätze in Anspruch genommen werden. Nun ist aber Gott eine metaphysische Gröfse; das kann doch im Ernst nicht bestritten werden. Also sind alle Sätze des christlichen Glaubens im letzten Grunde metaphysische Sätze, Aussagen metaphysischer Art.

Ich will aber die ausführlichere Erörterung – um jedes Mifsverständnis (im Sinne der Empfehlung einer natürlichen Theologie) auszuschliefsen – anstatt an die spezielle Gotteslehre lieber an die

Christologie anknüpfen, in deren Sätzen sich die spezifische Eigenart der christlichen Religion als christlicher am präcisesten ausprägt. Auch von der Christologie gilt: Christologie ohne Metaphysik ist unmöglich. Denn der Christus, von dem die Christologie handelt, ist ein transcendenter, ebendaher für exaktes, erfahrungsmäfsiges Wissen nicht fafsbar; und ebendeshalb bedarf jede wissenschaftliche Untersuchung, die sich mit ihm beschäftigt, der Metaphysik. – Eine Christologie, die prinzipiell von aller Metaphysik absieht, kann es zu keinen anderen Aussagen bringen als zu **rein geschichtlichen Urteilen** über den auf Erden wandelnden Jesus.

Jeder weitere Satz, den sie darüber hinaus aufstellt, kann von ihr nur erschlichen werden. Wollte man sich aber auf solche rein geschichtlichen Aussagen beschränken, so würde man jedenfalls nichts erhalten, was im Sinne des Christenglaubens aller Zeiten den Namen Christologie verdiente. Für die Betrachtung des Neuen Testaments ist Christus in erster Linie der erhöhte Herr, der κύριος im Himmel; ὁ κύριος und d. h. eben der erhöhte Herr, der Herr im Himmel: dies Wort bezeichnet die grundlegende Aussage der Schriftsteller des Neuen Testaments über Christus. Jede Aussage über den Erhöhten ist aber ein metaphysischer Satz. Das ist eigentlich eine Binsenwahrheit. Und doch ist es heute dringend nötig, sich diese Binsenwahrheit einzuschärfen. Denn sie wird sehr allgemein ignoriert und das hat weittragende Folgen.

3. Aber nun sind Einrede und Widerspruch den Gegnern schon lange auf der Zunge: Du brauchst eben das Wort „metaphysisch" in einem andern Sinne als wir. Wir nennen einen Satz, der über den Erhöhten handelt, deshalb noch nicht einen metaphysischen; sondern für uns ist dies ein rein religiöser Satz, der allein aus dem Glauben stammt und nur vom Standpunkt des Glaubens aus aufgestellt und erwiesen werden kann. Aber gerade hier knüpft die Verwirrung an, die so vielfach zu Misfverständnissen führt. Man thut so, als seien „religiös" und „metaphysisch" entgegengesetzte Begriffe; man supponiert ohne weiteres, dafs religiöse Aussagen den metaphysischen gegenüberständen. Noch häufiger spricht man von religiös-sittlichen Sätzen und stellt diesen als andere Art die metaphysischen gegenüber.[1]) Aber das führt zur Verwirrung.

---

[1]) So z. B. durchgehends Herm. Schultz in seinem Buch über die Lehre von der Gottheit Christi. Aber auch Ritschl vielfach.

Der Begriff des Religiös-Sittlichen steht nicht im Gegensatz zum „Metaphysischen", sondern zum „Intellektuellen", „Verstandesmäfsigen". Religiös-sittlich und verstandesmäfsig sind Begriffe, die auf einer Linie liegen und zwar an entgegengesetzten Polen. Metaphysisch dagegen ist ein übergeordneter Begriff, der sich gleichmäfsig auf beides erstrecken kann, das Religiös-Sittliche und das Verstandesmäfsige.

Sowohl die religiös-sittlichen Sätze wie die verstandesmäfsigen Sätze können sich in den Schranken des Erfahrungsmäfsigen halten. Wenn ich mich im Gebiet des Religiös-Sittlichen darauf beschränke, die eigenen Gefühle und Stimmungen zu beschreiben und diejenigen anderer – historischer Personen – zu rekonstruieren, so überschreite ich das Gebiet der Erfahrung nicht, komme also nicht ins Transcendente und gelange folglich nicht zu metaphysischen Sätzen. Ebenso im Gebiet des Intellektuellen: wenn ich mich darauf beschränke, meine Vorstellungen von den Dingen darzulegen und zu bearbeiten, ohne zu dem vordringen zu wollen, was hinter diesen Vorstellungen liegt. So kann ich mich also sowohl im Gebiet des Religiös-Sittlichen, wie im Gebiet des Intellektuellen von metaphysischen Sätzen frei halten. Ebenso aber kann ich auch in beiden Gebieten zu metaphysischen Sätzen fortschreiten. D. h. also auch in dem des Religiös-Sittlichen. Und das geschieht, sobald ich nicht lediglich das eigene religiös-sittliche Gefühlsleben und dasjenige anderer, mitlebender und verstorbener Personen, beschreibe bezw. rekonstruiere, sondern zu Aufstellungen in Bezug auf das fortschreite, was hinter jenem religiös-sittlichen Gefühlsleben liegt.

Letzteres ist nun auch in der Christologie – wie in der Theologie überhaupt – unumgänglich; denn der Christus, von dem gehandelt wird, wird als eine wirkliche Gröfse betrachtet, aber als eine transcendente; daher kann die Christologie – wie die christliche Theologie überhaupt – ohne metaphysische Sätze nicht auskommen. Das mufs klar und scharf ausgesprochen werden, da man sich sonst fortwährend in Widersprüche verwickelt, indem man grundsätzlich alles Metaphysische ablehnen will und thatsächlich doch fort und fort mit metaphysischen Sätzen operiert.

Unzweifelhaft leiden die christologischen Bestimmungen Ritschls unter der in dieser Hinsicht bei ihm bestehenden Unklarheit und Unsicherheit. Am allermeisten kommt das in der Frage nach der

Berechtigung und etwaigen Notwendigkeit des Christo beizulegenden Prädikats der Gottheit zum Ausdruck. Ritschl spricht Christo bekanntlich das Prädikat der Gottheit zu; die wesentlichen Merkmale desselben will er aber lediglich in der in seinem Lebensberuf der Reichs-Gottes-Gründung bewiesenen Treue Christi und der damit zugleich bethätigten Herrschaft über die Welt sehen. Es kann indes keinem Zweifel unterliegen, dafs dieser christologische Standpunkt unhaltbar ist. Denn im Begriff der Gottheit liegt als ein ganz notwendiges Moment noch ein anderes, das über jene Aussagen Ritschls hinausliegt. Gott wäre auch nach christlicher Betrachtung, ja erst recht nach christlicher Betrachtung, nicht Gott, wenn er nicht der welterhabene, den Schranken des irdisch-endlichen Daseins entnommene wäre. Es ist daher auch nicht möglich -- wie Ritschl will – da, wo das Prädikat der Gottheit Christi in Frage steht, von allem, was in der Linie der Überweltlichkeit liegt, abzusehen. Wir müssen uns darüber klar sein, dafs, wenn wir Christo die Gottheit beilegen, wir damit eine Aussage metaphysischer Art über ihn machen. Jede Bestimmung der Gottheit Christi, die keine metaphysische sein soll, führt notwendig zu Unklarheiten. Ja es ist geradezu eine contradictio in adjecto, Christo die Gottheit beizulegen und doch zu behaupten, dafs man von allen metaphysischen Aussagen über ihn absehe. Das mufs, wie gesagt, zur Begriffsverwirrung führen; es mufs dazu führen, und hat dazu geführt: denn innerhalb der durch Ritschl bestimmten Theologie herrscht bei wesentlich gleichem Ausgangspunkt in der Christologie doch keinerlei Einigkeit über die Frage, ob die Gottheit von Christus ausgesagt werden müsse oder nicht. Dafs gerade in dieser Beziehung, an diesem so eminent wichtigen Punkt, die Auffassungen so stark auseinandergehen, das darf als Beweis dafür angesehen werden, dafs der eigentliche Wurzelpunkt der christologischen Differenzen in der mangelnden Klarheit über Begriff und Wesen des Metaphysischen und dem Verhältnis desselben zu Religion und Theologie liegt.

4. Erst Kaftan ist unter den von Ritschl ausgegangenen Theologen in seiner Dogmatik über derartige Unklarheiten und Widersprüche wirklich hinausgekommen, und er ist über sie hinausgekommen, weil er an allen entscheidenden Punkten zu metaphysischen Aufstellungen fortgeht, wennschon er selbst diese Terminologie nicht gebraucht und sie voraussichtlich mit Ent-

schiedenheit ablehnen würde. Letzteres ändert aber nichts an der Thatsache, dafs er jedenfalls zu (in unserem Sinne) metaphysischen Sätzen bewufst und mit betonter Absicht fortgeht, während eben dies bei Ritschl und der grofsen Mehrzahl der unter Ritschls Einflufs stehenden Theologen nicht der Fall ist. – Ich verweise in dieser Beziehung im Hinblick auf die eben gegebene Behandlung der Frage nur auf die wichtigsten in Betracht kommenden Punkte:

Nämlich einmal auf Kaftans Behandlung des Gottesbegriffs, in welcher er das Moment der Absolutheit mit Recht wieder an die Spitze stellt als „das Schema der Gotteserkenntnis in der christlichen, wie in jeder geistigen Religion“.[1]) Damit tritt er in ausgesprochenen Gegensatz zu Ritschl, der ja jede Aussage über die Absolutheit Gottes für ein unevangelisches Theologumenon erklärt hat. Und die Art, wie sich Kaftan mit Ritschl auseinandersetzt, zeigt deutlich, dafs es sein Wertlegen auf die (in unserem Sinne) metaphysische Wesensbestimmtheit Gottes ist, welches die Differenz gegen Ritschl bedingt. Er schreibt nämlich: „[Der Begriff des Absoluten mufs in der christlichen Gotteserkenntnis schon deshalb an die Spitze alles Weiteren treten], weil erst dadurch klar wird, was es mit dem Subjekt aller der Sätze auf sich hat, in denen wir unsere Gotteserkenntnis aussprechen. Man kann nicht statt dessen, wie Ritschl wollte, von dem Satz ausgehen, dafs Gott die Liebe ist. Denn die Liebe ist etwas, was auch in der endlichen Welt vorkommt und was wir zunächst in dieser endlichen Form kennen“.[2])

Der Begriff der endlichen Welt ist hier offenbar das ausschlaggebende Moment. Diese endliche Welt liefert aber den Inhalt unseres Erfahrungswissens; was über sie hinausliegt, liegt auch über die Erfahrung hinaus, ist transcendent. Es handelt sich also in Kaftans Satz, dafs „Gott das Absolute ist“ – denn so formuliert Kaftan den Begriff der Absolutheit Gottes genauer –, recht eigentlich um eine (in unserem Sinne) metaphysische Position. Diese (in unserem Sinne) metaphysische Position bildet die Grundlage und das ausschlaggebende Moment in der angezogenen, zwischen Ritschl und Kaftan bestehenden Differenz.

„Der Ritschlschen Theologie widerspricht diese Auffassung Kaftans entschieden“: so urteilt Al. v. Oettingen in dem kürzlich erschienenen

[1]) Kaftan, Dogmatik, S. 161 ff.
[2]) a. a. O. S. 165.

2. Band seiner lutherischen Dogmatik (München 1900, S. 106 ff). Dies Urteil bestätigt zunächst, dafs es sich hier wirklich um eine Frage von prinzipiellster Wichtigkeit für die Ritschlsche Theologie handelt. Im übrigen ist dasselbe, wenn auch erklärlich, doch – jedenfalls in der ausgesprochenen Form — unrichtig. Denn der Grundgedanke der Ritschlschen Theologie, die religiöse Wertung des geschichtlichen Evangeliums, braucht durch jene Auffassung überhaupt nicht berührt zu werden. Aber – und das giebt dem Urteil v. Oettingens einen Schein der Berechtigung, das ist auch der Wahrheitskern dieses Urteils — Ritschl selbst stellt es allerdings so dar, als ob die Grundposition seiner Theologie die Ablehnung der Kaftanschen und jeder ähnlichen Aufstellung erfordere. Für diese Selbsttäuschung läfst sich gar kein anderer Grund ausfindig machen als die Unklarheit über den Begriff des Metaphysischen. Wenn sich übrigens v. Oettingen a. a. O. auch an seinem Teil gegen den Satz von der Absolutheit Gottes wendet, so beruht das lediglich auf einer – mir unverständlichen – Abneigung gegen das Wort als solches. Denn v. Oettingen selbst beginnt die Lehre von Gott damit, die „metaphysische Einzigartigkeit Gottes" festzulegen: „Auch als persönlicher Geist mufs er, soll er anders Gott sein und bleiben und nicht nach heidnischer Weise in die Sphäre der Kreatürlichkeit oder Vielheit herabgezogen werden, erhaben sein über alle Naturbedingtheit und zeiträumliche Beschränktheit." Und wenn v. Oettingen weiter gegen Kaftan einwendet: „Wie stimmt diese merkwürdige Darlegung mit dem gleichzeitig ausgesprochenen Satz, dafs der Gedanke des Absoluten kein spezifisch christlicher sei? Warum dann von ihm seinen Ausgangspunkt nehmen in der „christlichen Lehre von Gott?" – so stützt sich dieser Einwand auf die Zweideutigkeit des Begriffs Ausgangspunkt. Ein anderes ist es, einen Gedanken oder Thatbestand zum methodischen Ausgangspunkt für die Analyse zu nehmen (und das hat Kaftan nicht gethan); ein anderes, ihn in der logisch zu gliedernden Darstellung voranzustellen und ihn insofern zum Ausgangspunkt der darstellenden Entwicklung zu machen.

Der andere wichtige Punkt in Kaftans Dogmatik, auf den ich – in Analogie zu dem oben Ausgeführten – hatte hinweisen wollen, betrifft wieder die Christologie und speziell die Frage nach der Gottheit Christi. Da ist nämlich zunächst schon dies hervorzuheben, dafs Kaftan die ganze Lehre von der Person Christi unter den Begriff der „Gottheit Jesu Christi" als den übergreifenden und mafsgebenden Gesichtspunkt stellt. Diesem übergreifenden Begriff werden die drei Teilmomente untergeordnet, die durch die Begriffe des „erhöhten Herrn", des „geschichtlichen Heilandes" und des „Ewigen" zum Ausdruck kommen.[1]) Damit wird also gerade das-

---

[1]) Dogmatik, § 45, 46, 47.

jenige Moment in den Vordergrund gerückt und zum ausschlaggebenden gemacht, das auf jeden Fall – nicht blofs nach unserer Auffassung und nach unserer Terminologie – auf die Linie des Metaphysischen führt, auf das Gebiet des Metaphysischen hinweist. Bei Ritschl ist in ganz anderer Weise die gesamte Christologie durch die blofs-historische Betrachtungsweise mafsgebend bestimmt; seine Ausführungen über die „Gottheit" Christi treten demgegenüber relativ in den Hintergrund. Orientiert sich Ritschls Christologie primär an dem Kanon: alle dogmatischen Aussagen über Christus müssen sich an den bestimmten Zügen seines geschichtlichen Lebens bewähren[1]), so ist dagegen Kaftans oberster Kanon dieser: dafs die Christologie in einem engen Zusammenhang mit der Trinitätslehre steht, mufs sich bei jeder Fassung der Lehre herausstellen und durchsetzen.[2]) Durch Gegenüberstellung dieser beiden bei dem einen und bei dem andern normgebenden christologischen Grundsätze tritt die Verschiedenheit, die bei Kaftan in der in Rede stehenden Beziehung – d. h. in dem Einhalten der Richtung aufs Metaphysische – Ritschl gegenüber vorliegt, klar zu Tage. Weiter aber nimmt Kaftan auch in den einzelnen christologischen Aufstellungen eine ungleich entschiedenere metaphysische (in unserem Sinne) Position ein, als Ritschl. Er zieht auch im einzelnen wirklich die Konsequenzen, zu denen die Aufnahme des Prädikats der Gottheit Christi notwendig führt, indem er eben dieses Prädikat sich als metaphysisches (in unserem Sinne) auswirken läfst. Auf folgendes sei da kurz hingewiesen:

a) Da Ritschl das Prädikat der Gottheit Christi durch Hinweis auf die Erweisung seiner Berufstreue und die Ausübung der geistigen Herrschaft über die Welt für hinreichend begründet erachtet, so scheint sich zu ergeben, dafs dies Prädikat der Gottheit auch auf die Glieder der Gemeinde übertragbar sein müsse. Und in der That giebt Ritschl zu, es wäre denkbar, dafs ein Zweiter Christo gleichkäme an Liebe und Treue im Beruf, sowie an weltbeherrschender Geduld; nur sei dabei zu beachten, dafs dieser etwaige Zweite dann geschichtlich von Christus abhängig wäre. Insofern sollen doch jene Attribute und so dann auch das Prädikat der Gott-

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III, A. 3, S. 407 f.
[2]) Dogmatik, S. 410.

heit Christo in einzigartiger Weise zukommen. Indem sich Ritschl auch hier im letzten Grunde mit dem einfachen Hinweis auf den geschichtlichen Befund zu begnügen vermag, bleibt ebendaher seine Bestimmung des Verhältnisses Christi zu den Gliedern seiner Gemeinde eine offenbar unsichere und ungenügende. Ungleich sicherer und bestimmter ist dieselbe bei Kaftan. Bei ihm ist die Kluft zwischen Christus und den Gliedern der Gemeinde eine unüberbrückbare: „Seine Gottheit bezeichnet [anderseits] den spezifischen Unterschied zwischen ihm und allen Menschen, auch seinen Gläubigen. Und dieser Unterschied kann nicht darauf reduziert werden, dafs er das Haupt der Gemeinde ist. Denn das wäre nur ein Unterschied in der Stellung, ein theokratisches Amt im höchsten Sinne, während es sich vielmehr um einen spezifischen Unterschied handelt. – [So ist Christus] Gott selbst geoffenbart im Fleisch, neben dem ein anderer, der, wenn auch durch ihn, dasselbe wäre oder leistete, gar nicht gedacht werden kann".[1]) Und wie begründet sich diese Verschiedenartigkeit des Urteils von Ritschl und Kaftan? Sie ist unzweifelhaft darin begründet, dafs für Ritschls Auffassung der Person Christi der Gesichtspunkt des sittlichen Berufs schliefslich der allein mafsgebende ist. Dafs Ritschl so ein wirkliches Verständnis des geschichtlichen Lebens und der religiös sittlichen Lebensführung Christi anstrebt und ermöglicht, ist gewifs hoch anzuschlagen. Anderseits aber leidet unter der einseitigen Betonung jenes ethischen Gesichtspunktes die Beachtung des rein religiösen Moments, d. h. des Verhältnisses zu Gott. Christi einzigartiges Verhältnis zu Gott, wie es der eigentliche Quell und die Triebkraft seines Lebens, seiner Berufswirksamkeit gewesen ist, mufs mehr, als es von Ritschl geschieht, berücksichtigt werden — es mufs selbständig berücksichtigt werden. Eben dies thut Kaftan. Er schreibt in der Erörterung der Messias-Namen, die sich Jesus selbst beigelegt hat oder mindestens hat beilegen lassen: „Man wird aber auch in rein geschichtlicher Betrachtung, unter völliger Zurückstellung aller dogmatischen Vorurteile, mit den vorliegenden Thatsachen nicht zurechtkommen, wenn man sich nicht zur Anerkennung dessen entschliefst, dafs hier, eben im Selbstbewufstsein Jesu, ein originaler, nicht weiter zu erklärender Faktor in den Zusammenhang eintritt,

---

[1]) a. a. O. S. 420 f.

ein X, eine unmefsbare geistige Kraft . . . Es ist eben sein Verhältnis zu Gott, das dabei zu Grunde liegt" (a. a. O. S. 376 f.). Von hier aus ergiebt sich nun für Kaftan eine (wirkliche) Einzigartigkeit Christi, wie sie allein mit dem ihm beigelegten Prädikate der Gottheit verträglich ist. Dafs aber das „Verhältnis Christi zu Gott", das dabei nach Kaftans eigenen Worten ausschlaggebend ist, eine (in unserem Sinne) metaphysische Bestimmung ist, bedarf jetzt keiner weiteren Ausführung mehr.

b) Die Frage nach der Präexistenz Christi. Hier trifft Ritschl, wie bekannt, die Entscheidung, Christus sei für Gott ewig präexistent als der Vollzieher seines Endzwecks, d. h. der Gründer des Reiches Gottes; für uns aber sei Christus als Präexistenter verborgen. Diese Entscheidung bedeutet in Wirklichkeit, dafs Ritschl die Frage nach der Präexistenz Christi überhaupt nicht aufnimmt, bezw. dafs er sie nur aufnimmt, um sie sofort wieder fallen zu lassen. Denn so zweifellos richtig es ist, dafs Christus als Präexistenter für uns verborgen ist, so ist doch offenbar das Problem gerade das, ob der Rückschlufs auf eine Präexistenz Christi theologisch notwendig, und wenn, wie dieselbe zu fassen sei. Man kann aber die Entscheidung Ritschls auch dahin beurteilen, dafs sie die Begriffe der idealen und der realen Präexistenz ineinander wirre, um schliefslich die ideale Präexistenz allein übrig zu behalten. Nun ist hier nicht der Ort, das ganze Problem selbst zu behandeln. Aber soviel, scheint mir, kann auch, ohne auf dasselbe näher einzugehen, gesagt werden, dafs eine Christologie, die auf das Prädikat der Gottheit Christi irgend welches Gewicht legt, allein mit der idealen Präexistenz nicht auskommt. Ich für meine Person würde mich dahin entscheiden, dafs sowohl ideale wie reale Präexistenz, beide in Betracht kommen. Reale Präexistenz, scheint mir, mufs von dem ewigen Wahrheitsgehalt, von dem christologischen Prinzip – um diesen Terminus zu gebrauchen – in Christus ausgesagt werden, also von der Fülle der göttlichen Kräfte, die in ihm in die geschichtliche Erscheinung getreten sind: sie haben von Ewigkeit her real in Gott präexistiert, um sich dann allmählich aber vollständig dem Bewufstsein Christi einzuwohnen und schliefslich sein Ich restlos zu erfüllen. Ideale Präexistenz dagegen müsse der geschichtlichen Erscheinung Christi selbst, seiner äufseren Person zugesprochen werden: von Ewigkeit her hat er im Ratschlufs Gottes als derjenige präexistiert, durch

den das Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf die normale und damit zugleich auf die höchste Stufe erhoben werden sollte. Aber ob so oder anders, jedenfalls kann die Statuierung der blofs-idealen Präexistenz da nicht ausreichen, wo die Gottheit Christi behauptet wird. Auch hier zieht nun Kaftan die notwendige Konsequenz. Ausdrücklich betont er, dafs die Lehre von einer idealen Präexistenz nicht genüge, und trifft die eigene Entscheidung dahin: Jesus ist seiner Gottheit nach von Ewigkeit in Gott.[1])

„Seiner Gottheit nach" —: wieder beweist die Formulierung, dafs für das von Ritschl abweichende Urteil das Wertlegen auf das Metaphysische (in unserem Sinne) bestimmend ist. Und das tritt noch klarer hervor, wenn wir Kaftans Begründung dafür, dafs die Lehre von der idealen Präexistenz nicht genüge, hinzunehmen. Da sagt er nämlich: „Es liegt in diesem Gedanken keine genügende Abgrenzung von den Gläubigen, die im Bewufstsein der ewigen Erwählung für sich selbst den Gedanken einer idealen Präexistenz erreichen." Was die Gläubigen für sich selbst erreichen können, das ist das für sie Erfahrbare. Kaftan will also mit seiner Formulierung des Präexistenzgedankens etwas über die Erfahrung der Gläubigen Hinausliegendes von Christus aussagen, d. h. er trifft eine (in unserem Sinne) metaphysische Entscheidung.

c) Christi Eintreten in die Welt. Die Statuierung einer realen Präexistenz — die wir als durch das Prädikat der Gottheit Christi notwendig gefordert erkannten — führt ihrerseits wieder ebenso notwendig zu der Aufstellung, dafs das Eintreten Christi in die Geschichte, also seine menschliche Entstehung, auf ein besonderes Eingreifen Gottes zurückgeführt werden mufs. Die Annahme, dafs es mit der Entstehung Christi seine besondere Bewandtnis gehabt habe, ist unabweislich. Ritschl legt aber auf diesen Punkt keinerlei Gewicht. Anders wieder Kaftan. „Es ist unvermeidlich, dafs sich darauf die Aufmerksamkeit richtet." Und zwar urteilt er: „Der Schlufs ist gar nicht zu umgehen, dafs wir es hier mit einer Wirkung Gottes zu thun haben, der nichts anderes in der Geschichte gleichkommt: sein Werden in der Welt war wie das keines anderen Menschen." [2]) Es war also — derselbe Gedanke anders

[1]) a. a. O. S. 440.
[2]) a. a. O. S. 443.

ausgedrückt – ein solches, für das uns jede Analogie der Erfahrung fehlt, das über unsere Erfahrung hinausliegt. D. h. der Satz, auf den Kaftan im Unterschied zu Ritschl Gewicht legt, ist ein (in unserem Sinne) metaphysischer.

5. Damit habe ich an einer Reihe wichtiger Punkte gezeigt, dafs die Differenz zwischen den dogmatischen Aufstellungen Ritschls und denjenigen Kaftans im letzten Grunde dadurch bedingt ist, dafs Ritschl metaphysische (in unserem Sinne) Aufstellungen vermeiden und sich rein an die Geschichte halten will, Kaftan dagegen bewufsterweise zu solchen metaphysischen (in unserem Sinne) Aufstellungen fortgeht. Dabei steht es nun aber so, dafs auch Ritschl um metaphysische (in unserem Sinne) Aufstellungen keineswegs völlig herumkommt; auch er hat solche und rechnet mit solchen – nur in verdeckter Weise. Eben dadurch entstehen bei ihm die mancherlei Unsicherheiten und Inkonsequenzen. Umgekehrt versteht Kaftan diese Unsicherheiten zu vermeiden und über diese Inkonsequenzen zu den notwendigen Folgerungen fortzuschreiten, weil er nicht – wie Ritschl – nur mit verkappten metaphysischen Voraussetzungen rechnend diese Metaphysik sich nirgends auswirken lassen will, sondern weil er dieselbe als berechtigt anerkennt und sie daher auch fortgehend zu ihrem Recht kommen läfst. Freilich verwirft Kaftan unsere Terminologie des Metaphysischen; er thut das zweifellos gerade im Anschlufs an Ritschl, indem er die von diesem geschaffte Befreiung der Theologie von der intellektualistisch-spekulativen Metaphysik als gleichbedeutend mit der Beseitigung aller Metaphysik überhaupt ansieht. Das ist geschichtlich verständlich und insofern berechtigt. Da aber einerseits heute jene intellektualistisch-spekulative Metaphysik keine Gefahr mehr bedeutet, da sich anderseits herausgestellt hat, dafs die mancherlei Unsicherheiten in den dogmatischen Aufstellungen Ritschls gerade durch seine Stellung zum Begriff des Metaphysischen bedingt sind, so empfiehlt sich auch von hier aus die anderweitige Fassung desselben, von der wir ausgegangen sind und die sich uns durch eine erkenntnistheoretische Reflexion nahegelegt hatte.

Eine noch stärkere, weil weitergreifende Begründung dieser Position würde sich aus folgender Betrachtung ergeben, falls dieselbe sich als richtig erweisen sollte. Wenn anders ich die theo-

logische Stimmung der Gegenwart richtig beurteile, steht eine nicht geringe Zahl von den durch Ritschl beeinflufsten Theologen — namentlich von den jüngeren Historikern unter denselben — zu den eben behandelten Fragen so: bei Ritschl selbst sei wirklich jederlei Metaphysik beseitigt, darum dürfe man sich seine dogmatischen Aufstellungen als Basis für die eigene theologische Denkweise gefallen lassen; — so urteilen sie, indem sie das bei Ritschl vorhandene Mafs von Metaphysischem nicht als solches erkennen. Kaftan dagegen (urteilen sie) sei an vielen Punkten — und am allermeisten kommen auch für sie gerade die vorher besprochenen in Betracht — zu Aufstellungen fortgegangen, die sich mit der Metaphysik-freien Art Ritschls nicht vereinigen lassen und die deshalb abzulehnen seien. Da aber doch Kaftans Lehrbuch die erste vollständig durchgeführte Behandlung der Dogmatik auf dem Boden der theologischen Grundposition Ritschls darstellt, so folgt — wenn anders ich mit der vorgetragenen Beurteilung der gegenwärtigen theologischen Situation im Recht bin —, dafs gerade auch für die von Ritschl ausgegangene Theologie selbst die Frage nach Wesen und Berechtigung der Metaphysik noch nicht als erledigt betrachtet werden darf, dafs im Gegenteil gerade von der Klarstellung dieser Frage die Beurteilung der übrigen dogmatischen Probleme auch weiterhin abhängig bleibt. Für die blofs geschichtliche Beurteilung giebt es überhaupt keinerlei dogmatische Probleme und dogmatische Entscheidungen — auch die nicht, welche Ritschl kennt und trifft.

6. Die Fassung nun des „Metaphysischen“, von der wir ausgegangen sind, war die, dafs wir als metaphysisch alles das bezeichnen, was über die Erfahrung hinausliegt, was jenseits der Erfahrung liegt, was transcendent ist. Jeder Satz, der über dies Transcendente eine Aussage macht, ist ein metaphysischer; jedes Wissen, das sich mit diesem Transcendenten befafst, ist ein metaphysisches. Wie jene Sätze gewonnen werden und welcher Art dieses Wissen ist, das thut dabei gar nichts zur Sache. Denn unser Begriff des Metaphysischen steht in keinerlei ausschliefsendem Gegensatz zum Begriff des Religiös-Sittlichen. Auch solche Sätze, die sich auf Grund religiös-sittlicher Erfahrung ergeben, und folglich auch die Sätze, welche der christliche Offenbarungsglaube, eben als solcher, als Offenbarungsglaube aufstellt, sind metaphysische, sobald ihr Objekt

das Transcendente ist; auch das Wissen, das der christliche Offenbarungsglaube in sich schliefst, ist ein metaphysisches, sobald bezw. sofern sein Objekt ein transcendentes ist.

Metaphysik in diesem Sinne ist von der (christlichen) Theologie unabtrennbar. Metaphysik in diesem Sinne hat auch Ritschl nicht aus der Theologie verweisen wollen; aber indem Ritschl den Begriff der Metaphysik auf die intellektualistisch-spekulative Metaphysik beschränkte und dann doch die Metaphysik grundsätzlich bekämpfte, so hat er allerdings mehrfach den Schein erweckt, als wolle er auch die Metaphysik in jenem übergreifenden Sinne aus der Theologie verweisen. So ist er selbst daran schuld, dafs man ihn in diesem Sinne verstanden und dann daraufhin geurteilt hat, seine Erkenntnistheorie sei für jede Theologie grundstürzend.

Aber die erkenntnistheoretische Position des Empiriokritizismus bringt nun allerdings die Theologie in jene Situation. Denn sie bestreitet die Möglichkeit der Metaphysik in jedem Sinne, gerade auch in dem übergreifenden, von uns befolgten. Über das, was jenseits der Erfahrung liegt, soll es **von keinem Standpunkt aus** möglich sein, irgend etwas auszusagen. Auf die reine Erfahrung und ausschliefslich auf sie allein soll alles menschliche Wissen beschränkt sein, nicht etwa nur das Wissen der exakten Einzelwissenschaften, sondern schlechterdings das Wissen überhaupt. Die wahre Philosophie ist die Philosophie der „reinen Erfahrung".

Der Standpunkt von E. Mach entspricht hier demjenigen des Empiriokritizismus vollständig. Er beginnt sein Buch über die Analyse der Empfindungen mit „Antimetaphysischen Vorbemerkungen", die nicht etwa nur in dem Sinne Kants Metaphysik als Wissenschaft für unmöglich erklären, sondern dem metaphysischen Bewufstsein als solchen und vollends dem Nachdenken über dasselbe jeden Sinn und Wert absprechen. Der „philosophische Gedanke eines Dinges an sich" imponiert nur anfangs, später wird er „als ungeheuerlich erkannt" (a. a. O. S. 5).

Dasselbe gilt von Ziehen. „Für Metaphysik bleibt kein Raum" (Psychophysiologische Erkenntnistheorie, S. 165). Und wie dieser Satz näher zu verstehen ist, zeigt der weitere an Comtes Einleitung zum Cours de philosophie positive erinnernde: Die Metaphysik ist ebenso wie die Religion nur die historische Vorläuferin dieser Wissenschaften (der beschreibenden und mathematischen Naturwissenschaft, der Psychologie und Erkenntnistheorie) gewesen.

So erhellt also, dafs der Empiriokritizismus der Theologie

wirklich die Lebensfrage stellt, ihr die Lebensfrage ebenso stellt, wie es der strikte Materialismus und der konsequente Positivismus thut. Nur dafs dieser Empiriokritizismus in ganz anderer Weise als jene beiden Richtungen den Anspruch erhebt – und auch erheben darf –, streng erkenntnistheoretisch basiert zu sein und nicht auf einer vorher fertigen spekulativen Weltanschauung zu beruhen.

Damit ist die hohe Wichtigkeit, welche die Auseinandersetzung mit der erkenntnistheoretischen Position des Empiriokritizismus für die heutige Theologie hat, erwiesen.

Bevor ich aber direkt in diese Auseinandersetzung eintrete, will ich zur Vorbereitung derselben die bisher angestellten Untersuchungen über den Begriff des Metaphysischen und dessen Geltung in der Theologie noch um einen Schritt fortführen. Wir kommen damit bereits in die Fragen hinein, die auch in der Auseinandersetzung mit dem Empiriokritizismus ein Rolle spielen werden; aber absichtlich will ich dieselben zuvor für sich behandeln, um gröfsere Klarheit zu erzielen.

§ 4. Der erkenntniskritischen Untersuchung zweiter Abschnitt.

Das Metaphysische als das jenseits des Bewufstseins Liegende.

1. Wir bezeichneten vorher als Charakteristikum des Metaphysischen den Umstand, dafs es sich in ihm um etwas über die Erfahrung Hinausliegendes, um etwas Transcendentes, handelt. Dieser Begriff des über die Erfahrung Hinausliegenden, des Transcendenten, mufs jetzt noch näher und präciser bestimmt werden. Wir konnten vorher zunächst von einer solchen präciseren Bestimmung absehen, weil es sich für uns gerade um das Verhältnis der Metaphysik zur Theologie handelt und für die religiös-theologischen Glaubensobjekte jedenfalls unbestreitbar ist, dafs sie über die (gewöhnliche) Erfahrung hinausliegen. Jetzt aber ist im Interesse allseitiger Klarheit eine solche präcisere Näherbestimmung notwendig.

Die Erfahrung, von der wir in unserer Definition des Metaphysischen sprechen, kann, wenn wir jede unbewiesene Voraussetzung vermeiden wollen, nur die gemein-menschliche sein. Wir dürfen

dieser Erfahrung gegenüber nicht sofort eine Stellung einnehmen, die erst durch nachträgliche theoretische Reflexion gewonnen ist. Wir müssen vielmehr, um jene Bedingung zu erfüllen, von dem Standpunkt des naiven Bewufstseins ausgehen. Freilich nicht, um bei diesem Standpunkt einfach stehen zu bleiben, sondern um ihn sodann erkenntniskritisch zu prüfen, ihn zum Ausgang einer erkenntniskritischen Untersuchung zu machen.

Nun ist der Standpunkt des naiven Bewufstseins — wie er uns bei jedem Kinde entgegentritt und wie wir ihn sicherer aus den Anfangsstadien der Geschichte der Wissenschaft festlegen können — der, dafs den Objekten der Wahrnehmung ohne weiteres selbständige Existenz (aufserhalb des Bewufstseins) zugeschrieben wird. Weiter wird dann eine derartige selbständige Existenz auch solchen Objekten ohne Bedenken zugeschrieben, die nicht durch direkte Wahrnehmung gegeben sind oder gegeben waren, sondern die nur durch Vorstellungskombination analogiemäfsig erschlossen werden. Es handelt sich da vor allem um die Annahme von Seelenwesen aller Art, die man nach Analogie der selbsterlebten und der in anderen Menschen vorausgesetzten Lebenskraft (das Wort ohne jede naturphilosophische Nebenbedeutung) in den Objekten der Natur erschliefst.

Die Objekte aber denkt das naive Bewufstsein von genau der Beschaffenheit, welche die Wahrnehmung zeigt, bezw. welche man nach Analogie der Wahrnehmung erschliefst. Wie diese Betrachtungsweise des naiven Bewufstseins in der Geschichte der Wissenschaft allmählich eine Erweichung und Reduzierung erfahren hat, darauf haben wir hier nicht des näheren einzugehen. Für uns kommt die prinzipielle erkenntniskritische Stellungnahme zu jener Betrachtungsweise in Betracht; und diese ist durch die betreffenden einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse, wie z. B. die von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, wohl beeinflufst, aber noch keineswegs abschliefsend gegeben.

Treten wir erkenntniskritisch an den Standpunkt des naiven Bewufstseins heran, so ergiebt sich, dafs alle jene Voraussetzungen des naiven Bewufstseins keineswegs so selbstverständlich sind, als sie gemacht und hingenommen werden. Objekte aufser uns, d. h. aufserhalb unseres Bewufstseins, sind uns keineswegs unmittelbar gegeben. Vielmehr was uns unmittelbar gegeben ist, das ist eben nur dieses Bewufstsein selbst, bezw. der Umkreis von Thatsachen und Geschehnissen, die das Bewufstsein befafst. Und zwar sind

diese letzteren wesentlich doppelter Art. Denn da sind einmal sinnlich vermittelte Vorstellungen, die auf materielle Dinge aufser uns hinweisen, und den Anspruch erheben, Abbilder dieser materiellen Dinge zu sein. Da sind zum andern Willensspannungen und Gefühlsregungen mannigfaltigster Art, die sich von den Vorstellungen gerade dadurch charakteristisch unterscheiden, dafs sie nicht auf [materielle] Dinge aufser uns hinweisen, sondern nur unser eigenes Innenleben darstellen, die aber anderseits doch für das Vorstellen wieder vielfach Anlafs werden, aufser uns noch andere Objekte als real existierend anzunehmen denn allein jene materiellen Dinge, auf welche die Vorstellungen hinweisen. Wir sehen also, dafs wir für all' unser Erkennen und Wissen im letzten Grunde auf unser eigenes Bewufstsein angewiesen sind. Durch dieses sind uns alle Objekte vermittelt, um diese Vermittelung kommen wir schlechterdings nicht herum, denn wir können nicht über das eigene Bewufstsein hinwegspringen. Die immer wieder angestellten erkenntnistheoretischen Versuche, letzteres doch zu vollbringen, hat man mit vollem Recht dem Versuch verglichen, über seinen eigenen Schatten hinwegzuspringen.

2. Ist damit nun gesagt, dafs wir überhaupt in den Bannkreis des eigenen Bewufstseins festgelegt sind, dafs wir in keiner Weise über dasselbe hinaus zu gelangen vermögen? Doch ganz und gar nicht. Nur das ist festzuhalten, dafs wir nicht unmittelbar an die Objekte herankommen, dafs wir über das eigene Bewufstsein nicht hinwegspringen, dafs wir es — noch deutlicher gesprochen — nicht überspringen können. Deshalb bleibt aber noch sehr wohl die Möglichkeit, doch irgendwie über das Bewufstsein hinwegzugelangen, oder, um im Bilde zu bleiben, über es hinauszuspringen, wenn wir nämlich eben dieses Bewufstsein als Sprungbrett dazu benutzen. Und weiter liegt es so, dafs nicht nur die Möglichkeit dazu offen bleibt, sondern dafs uns vielmehr die Bewufstseinsthatsachen selbst aufs allerenergischste dazu auffordern und dahin drängen. — Denn unsere sinnlich vermittelten Vorstellungen weisen eben auf Dinge aufser uns hin und stellen uns damit selbst ganz direkt das Problem, zu fragen, ob denn jene Dinge in Wirklichkeit aufser uns existieren. Und unsere Willensspannungen und Gefühlsregungen werden gleichfalls dem Vorstellen Anlafs, aufser jenen sinnlich vermittelten Dingen noch

andere als aufserhalb des Bewufstseins existierend zu denken. Wiederum wird auch hier das Vorstellen durch die Thatsachen selbst, zwar diesmal nicht direkt, sondern indirekt, zu der Frage gedrängt, ob den so gedachten nicht sinnlich vermittelten Objekten reale Existenz zukommt. Nun ist es hier für uns nicht nötig, diese beiden Probleme oder besser und richtiger: dieses (eine) Problem mit seinen beiden Teilbestandteilen, die aber nicht einander koordiniert sind, sondern die in der bezeichneten Weise ein stufenförmiges Verhältnis zu einander einnehmen, – es ist nicht nötig, dieses Problem selbst im Detail zu erörtern. Nur auf die prinzipielle Stellungnahme kommt es hier an. Wir gehen also nicht alle die einzelnen Gründe durch, die dafür sprechen, dafs den sinnlich vermittelten Wahrnehmungsobjekten eine Welt von Realitäten aufser uns entspricht – : sie sind zahlreich und mannigfacher Art, und die stärksten und ausschlaggebenden sind meines Erachtens der Psychologie des Willenslebens zu entnehmen. Denn unser Wille, unser wollendes Ich, stöfst überall auf Widerstand, der uns das Eingeständnis abzwingt, dafs es aufser uns Realitäten giebt, die ebenso real existieren, wie jenes unser wollendes Ich selbst. Aber anderseits – und das zu betonen ist hier für uns wichtig – erkenntniskritisch betrachtet, ist allerdings die Existenz einer den sinnlich vermittelten Wahrnehmungen entsprechenden Aufsenwelt eine hypothetische, eine solche, die nur zur Wahrscheinlichkeit gebracht werden kann; meines Dafürhaltens zur höchsten Wahrscheinlichkeit, immerhin nur zur Wahrscheinlichkeit. Insofern kann man, wie einsichtige Philosophen gethan haben und thun, mit Recht von einem Glauben an die Existenz der Aufsenwelt sprechen.[1]) Die wissenschaftliche Erkenntnis hat dann die Aufgabe, diesen Glauben zu begründen.

Analog verhält es sich mit dem anderen Problem, bezw. mit dem anderen Teilbestandteil des Problems. Nur darf nicht aufser Acht bleiben, dafs dieses jenem ersten nicht koordiniert ist,

---

[1]) Vgl. Zeller, Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aufsenwelt, Vorträge und Abhandl. Bd. III; W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aufsenwelt und seinem Recht, in Sitz.-Ber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1890; Eisler, Über Ursprung und Wesen des Glaubes an die Existenz der Aufsenwelt, in Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XXII, S. 408.

freilich auch nicht direkt subordiniert, aber im Verhältnis zu ihm doch eine andere Höhenlage einnimmt. Ob man dieselbe als höher oder als tiefer liegend bezeichnet, kommt auf den Standpunkt der Betrachtung an. Eine andere aber ist die Höhenlage deshalb, weil hier nicht direkt Objektvorstellungen gegeben sind, d. h. Vorstellungen, die für das naive Bewufstsein ohne weiteres mit dem Objekt eins sind, so dafs zwischen Vorstellung und Objekt überhaupt nicht unterschieden wird, und die für die erkenntniskritische Reflexion den Hinweis auf sinnlich wahrnehmbare Dinge aufser uns enthalten, sondern weil hier das Vorstellen erst durch das Gefühls- und Willensleben veranlafst wird, andere als sinnlich wahrnehmbare Objekte aufserhalb des Bewufstseins vorauszusetzen. Aber wenn einerseits dieser Unterschied klargestellt werden mufs, mufs anderseits auch betont werden, dafs es doch nur ein Unterschied der Höhenlage ist. Auch dort, wo sinnlich wahrnehmbare Objekte in Frage stehen, sahen wir, kommen wir letztlich über einen Glauben an die Realität der Aufsenwelt nicht hinaus; die Aufgabe kann nur die sein, diesen Glauben wissenschaftlich als berechtigt zu erweisen. Wo es sich nun um Objekte handelt, die nicht sinnlich vermittelt sind, auch nicht allein auf der Kombination sinnlich vermittelter Vorstellungen beruhen, sondern die erst auf Grund von Anregungen des Gefühls- und Willenslebens vorgestellt werden, da kann natürlich, genau genommen, erst recht nur von einem Glauben die Rede sein. Ja der Unterschied der Höhenlage, der für die erkenntniskritische Betrachtung hier besteht, berechtigt dazu, im letzteren Falle von einem Glauben im spezifischen Sinne des Wortes zu sprechen. Und dieser Glaube korrespondiert denn auch auf wissenschaftlicher Seite dem religiösen Glauben, für den ja auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch das Wort – wenn nicht vorbehalten – so doch mit besonderer Nüancierung verwandt wird. Wieder aber hat im übrigen auch hier die wissenschaftliche Behandlung die Pflicht, die Berechtigungsgründe dieses Glaubens darzulegen, indem sie, ganz wie dort, die Bewufstseinsthatsachen zu analysieren hat, die zu diesem Glauben führen.

3. Diese Erwägungen hatten wir anstellen müssen, weil wir den Begriff der Erfahrung, mit dem wir oben operiert hatten, näher präcisieren wollten. Wir sind jetzt in der Lage, das zu thun. Denn wir sind uns jetzt darüber klar, dafs

die Erfahrung im strengsten Sinne des Worts auf das eigene Bewufstseinsleben beschränkt ist. Hier haben wir es mit unmittelbar gegebenen Thatsachen zu thun, mit den Vorstellungen einerseits, die auf sinnlich vermittelte Dinge aufser uns hinweisen, und zum andern mit den Gefühls- und Willens-Regungen, die doch auch ihrerseits dem Vorstellen wieder Anlafs werden, noch andere als die sinnlich vermittelten Objekte aufser uns vorzustellen. Was über dies eigene Bewufstsein hinausliegt, ist dagegen nicht mehr Erfahrung im strengsten Sinne des Worts, nicht mehr direkte und unmittelbare Erfahrung.

Fassen wir also jetzt den Begriff der Erfahrung im strengen Sinne des Worts – denn das mufs für die erkenntniskritische Betrachtung die förderlichste sein – so ergiebt sich in Anlehnung an die oben befolgte Terminologie, dafs alles, was nicht direkt im Bewufstsein gegeben ist, transcendent ist. Transcendent ist, was über das Bewufstsein hinausliegt, was jenseits des Bewufstseins liegt. Folglich verschärft sich nun auch der Begriff der Metaphysik entsprechend dieser Präcisierung der Begriffe Erfahrung und transcendent. Die Metaphysik hat es zu thun mit dem, was – im erkenntniskritischen Sinne – jenseits des Bewufstseins liegt; sie hat es mit ihm zu thun, gerade insofern und insoweit es jenseits des Bewufstseins liegt. Jedes Problem, das in Betreff des jenseits des Bewufstseins Liegenden qua solchen aufgeworfen wird, ist ein metaphysisches; jede Aufstellung, die sich — bewufsterweise – auf jenseits des Bewufstseins Liegendes bezieht, ist eine metaphysische.

Nehmen wir nun hinzu, was wir uns vorher über die zwei Teilbestandteile des fundamentalen Erkenntnisproblems klar gemacht haben, so ergiebt sich, dafs wir innerhalb des Metaphysischen selbst zwei Untergebiete zu unterscheiden haben, die wieder in stufenförmigem Verhältnis zu einander stehen. Mache ich die sinnlich gegebenen Objektvorstellungen daraufhin zum Gegenstand der Untersuchung, dafs ich frage, ob ihnen Realitäten aufserhalb des Bewufstseins entsprechen und welcher Beschaffenheit diese transcendenten Realitäten sind, so ist das Metaphysik: und zwar ist damit das untere Stockwerk der Metaphysik gegeben. Ebenso: mache ich die Vorstellungen von nicht sinnlich vermittelten Objekten, zu denen ich durch mein Gefühls- und Willensleben veranlafst werde,

daraufhin zum Gegenstand der Untersuchung, dafs ich frage, mit welchem wissenschaftlichen Recht ich diese Vorstellungen als solche betrachte, denen Realitäten aufserhalb des Bewufstseins entsprechen und was ich von diesen Realitäten näher zu denken habe, so ist das wieder Metaphysik; und zwar ist damit das obere Stockwerk der Metaphysik gegeben. Um Metaphysik aber handelt es sich beidemal, nämlich um Fragen nach dem Transcendenten und d. h. nach dem jenseits des Bewufstseins Liegenden.

4. Nun haben sich die positiven Einzelwissenschaften völlig von jeder Metaphysik frei zu halten. Durch die allmähliche Befreiung der einzelnen Zweige der Wissenschaft aus dem Bann bestimmter metaphysischer Weltanschauungen ist es überhaupt erst zur Herausbildung exakter Einzelwissenschaften im heutigen Sinn des Wortes gekommen. Daraus folgt, dafs nicht nur historisch betrachtet eine immer vollständigere Verselbständigung der Einzelwissenschaften zu erwarten ist, sondern dafs dieselbe auch sachlich als Ideal zu gelten hat und also bewufsterweise anzustreben ist.

Hier hat unser Begriff des Metaphysischen noch eine Probe zu bestehen. Denn nach der eben erhobenen Forderung haben unter Zugrundelegung des jetzt entwickelten Begriffs von Metaphysik die Einzelwissenschaften die Frage nach der Existenz und Beschaffenheit von Objekten aufserhalb des Bewufstseins überhaupt nicht zu stellen. Sie haben vielmehr die Objektvorstellungen einerseits, das Gefühls- und Willensleben anderseits einfach so, wie diese verschiedenartigen Thatsachen gegeben sind, zu bearbeiten. Auf das erstere kommt es besonders an. Nehmen wirklich die exakten Wissenschaften die Objektvorstellungen einfach hin und bearbeiten sie unter Verzicht auf jede Frage nach der Realität, die ihnen aufserhalb des Bewufstseins entspricht? Man mufs diese Frage vor Mifsverständnissen schützen, um sie zu bejahen; zu bejahen aber ist sie.

Zunächst nämlich wird freilich der betreffende Forscher die seiner Objektvorstellung entsprechende reale Existenz eines draufsen befindlichen Objekts voraussetzen und nur unter dieser Voraussetzung seine Arbeit thun. Aber darum handelt es sich nicht; denn dieses Voraussetzen geschieht ohne Aufwerfen der entgegenstehenden erkenntniskritischen Bedenken und beweist also gerade die Richtig-

keit der These. – Ein anderer Einwand aber scheint gewichtiger zu sein. Ist nicht der Standpunkt der modernen Naturwissenschaft bereits ein erkenntniskritischer? Setzt er also nicht voraus, dafs den Objekten nach Abzug derjenigen Momente, die er selbst auf subjektiven Einflufs zurückgeführt hat, objektive Realität zukommt? Das naive Bewufstsein weifs von einer tönenden und farbenprächtigen Aufsenwelt; die alte Wissenschaft hat von eben diesem Standpunkt aus die betreffenden Probleme zu lösen gesucht, so wenn z. B. Aristoteles alle Lichterscheinungen auf die zwei konträren, das Helle und das Dunkle, zurückzuführen suchte. Aber die moderne physikalische Optik erkennt überhaupt keine realexistierenden Farbenunterschiede der Objekte an; die Farben-Unterschiede, die das naive Bewufstsein den Objekten selbst beilegt, führt sie auf den subjektiven Einflufs des Gesichtssinns zurück, sie selbst rechnet nur mit Ätherschwingungen. Ganz ähnlich die moderne Akustik; auch sie weifs nichts von einer draufsen existierenden klangreichen Harmonie der Töne, sondern nur von in bestimmten Intervallen sich bewegenden Schallwellen, die an den Gehörssinn gelangen. – Spricht also nicht diese Theorie der mechanischen Naturbetrachtung von der Subjektivität der Sinnesqualitäten gegen unsere oben getroffene Abgrenzung der positiven Einzelwissenschaften? Das würde doch auf einer Verkennung des Sachverhalts beruhen. Wohl bringen Optik und Akustik von den Objektvorstellungen des naiven Bewufstseins die als subjektiv erkannten Sinnesqualitäten in Abzug, indem sie dieselben als Wirkungen objektiver Eigenschaften der Dinge auf das empfindende Subjekt definieren und diese Wirkungen näher analysieren. Aber diese ganze Arbeit verbleibt doch innerhalb des vorher charakterisierten Standpunktes der Einzelwissenschaften. Denn Optik und Akustik rechnen bei dieser Arbeit doch mit einer grofsen Anzahl von Voraussetzungen, die ohne erkenntniskritische Prüfung hingenommen werden und die mindestens teilweis lediglich hypothetischer Natur sind. Sie rechnen z. B. mit der Realität zeitlichen Geschehens, weiter mit der Realität räumlicher Ausdehnung, ja sogar mit der Realität einer körperlichen Substanz oder Materie und zwar von der – abermals hypothetischen – Beschaffenheit, dafs sie sich aus letzten unteilbaren Teilbestandteilen zusammensetze; denn ohne eine solche Annahme kommt die

mechanische Molekularphysik nicht aus, insofern sie ja alles Naturgeschehen letztlich auf Bewegungsvorgänge eines objektiven Substrats zurückführt. Es wäre also ein Irrtum, die mechanische Betrachtungsweise der Naturwissenschaft als erkenntniskritisch sichergestellte und zulängliche anzusehen. Es ist das freilich begreiflicherweise oft genug geschehen; auch von theologischer Seite ist es geschehen, denn auf diese Annahme stützt sich ganz wesentlich Biedermanns erkenntnistheoretische Grundlegung, die er in der 2. Auflage seiner christlichen Dogmatik vorangestellt hat und als reinen (d. h. gereinigten) Realismus bezeichnet. Wie unhaltbar dieser reine Realismus auch in der ihm von Biedermann gegebenen Form ist, hat noch neuerdings Lüdemann in seiner oben bereits genannten Abhandlung sehr eingehend gezeigt. – Nein, jene Betrachtungsweise der mechanischen Naturanschauung bleibt auf dem Standpunkt, der oben den positiven Einzelwissenschaften zugewiesen ist, dafs sie nämlich einfach die Objektvorstellungen so, wie sie dem Bewufstsein gegeben sind, zu bearbeiten haben. Allerdings gelangt die mechanische Molekularphysik dabei zu einer gewissen Kritik der naiven Anschauung, und diese Erkenntnis wird für die letzte übergreifende erkenntniskritische Arbeit verwertet werden müssen; aber jene mechanische Naturanschauung darf nicht behaupten, dafs sie nun die Objekte erkennen lasse, wie sie abgesehen vom Bewufstsein, wie sie als transcendente existieren. Wenn sie ihre Grenzen nicht überschreiten und dogmatische Philisopheme aufstellen will, darf sie von sich aus jene Frage überhaupt nicht aufwerfen; sie hat die Objektvorstellungen, mit denen sie es zu thun hat, mit denjenigen Methoden zu bearbeiten, die für sie am fruchtbarsten sind – und dazu gehört allerdings die Theorie von der Subjektivität der Sinnesqualitäten –, im übrigen aber hat sie ihre Resultate einer übergreifenden Wissenschaft, die von höherem Standpunkt aus ihre Arbeit thut, zu überliefern.

Es wird gut sein, die eben behandelte Frage noch von einem anderen, tiefer liegenden Punkt aus zu erörtern, von dem aus eine noch weitergreifende Orientierung über das ganze Problem möglich wird. Die Erkenntnis von der Subjektivität der Sinnesqualitäten ist durch keine andere Theorie so gefördert worden wie durch die von Joh. Müller begründete Theorie von den spezifischen Energieen der Sinne. Eine grofse Zahl hervorragender, philosophisch

interessierter Naturforscher hat gemeint, dafs diese Theorie ohne weiteres die Mittel darbiete, den Skeptizismus bezüglich der Realität der Aufsenwelt zu überwinden, ihn nämlich zu überwinden auf dem Wege positiver Feststellung psychophysiologischer Thatbestände. Indem man einerseits feststellte, dafs ein und derselbe Reiz – etwa ein elektrischer Schlag – die verschiedenartigsten Empfindungen hervorruft, je nachdem der eine oder der andere unserer Sinne von ihm affiziert wird, und indem man anderseits erwies, dafs ein und derselbe Sinn – etwa der Gesichtssinn – auf die verschiedenartigsten Reize in stets gleicher Weise reagiert, sie alle gleichmäfsig empfindet, nämlich in dem gewählten Beispiel als Lichtempfindung, – so ergab sich, dafs die Qualität der Empfindung nicht eine Eigenschaft des Objekts, sondern eine solche des betreffenden Sinnesnerven aufweist. Und zwar meinte man damit eine an diesem Punkt auch für die Erkenntnistheorie endgültig entscheidende Erkenntnis gewonnen zu haben. Diese sollte darin bestehen, dafs es sich in der Empfindung zwar nicht um die Leitung einer Eigenschaft oder eines Zustandes des äufseren Dinges zum Bewufstsein handelt, wohl aber um die Leitung einer Beschaffenheit oder eines Zustandes unserer Nerven – veranlafst oder modifiziert durch eine äufsere Ursache – zum Bewufstsein.

Aber bei solchen Betrachtungen, – soweit sie nämlich erkenntniskritisch abschliefsende Bedeutung haben sollen – wird aufser acht gelassen, dafs doch auch unsere Sinnesorgane und unsere Nerven in den Bereich der Aufsenwelt gehören, von der wir zunächst nur bewufstseinsimmanente Vorstellungen haben. Wenn z. B. von jenem Standpunkt aus darauf Gewicht gelegt wird, dafs wir zwar nicht das Messer, das den Schmerz verursacht, aber doch den Zustand unserer Nerven schmerzhaft empfinden, so wird unterlassen, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dafs in Bezug auf den Nerv, der vom Messer durchschnitten wird, ganz ebenso wie in Bezug auf das Messer selbst die Frage nach seiner transcendenten Realität noch vollständig offen bleibt, dafs also das ganze Problem wohl um eine Stufe zurückverlegt, im übrigen aber keineswegs gehoben ist.

Im ganzen ergiebt sich also, dafs auch der zweite Einwand, der sich gegen unsere Abgrenzung der Aufgabe der positiven Einzelwissenschaften erhob, hinfällig ist. Es bleibt dabei: die

positiven Einzelwissenschaften haben die Frage nach dem Transcendenten, d. h. nach dem, was jenseits des Bewufstseins liegt, überhaupt nicht zu stellen.

5. Und das gilt nicht etwa nur von den Naturwissenschaften, es gilt genau so auch von den positiven Geisteswissenschaften. Denn zunächst sind die psychischen Thatsachen, von deren wissenschaftlicher Erkenntnis (Psychologie des höheren Geisteslebens) die Geisteswissenschaften abhängig sind, selbst nur als Bewufstseinsthatsachen gegeben. Weiter müssen die Geisteswissenschaften in ihrer Eigenschaft als Geschichtswissenschaften mit der Realität zeitlichen Geschehens rechnen und nehmen also in dieser Hinsicht die Betrachtungsweise des naiven Bewufstseins ungeprüft hin (und so mufs geurteilt werden, auch wenn man die letztere für erkenntniskritisch berechtigt hält); sie thun eben das aber schliefslich noch in viel umfangreicherem Mafse, denn unsere Betrachtung der gesamten Menschengeschichte rechnet ja indirekt mit allen den hypothetischen Annahmen von räumlicher Ausdehnung und körperlicher Materie, von denen die positiven Naturwissenschaften ausgehen. Und streng genommen bedeutet sogar schon das Rechnen mit fremden Personen, auch wenn wir allein an ihre Bewufstseinsinhalte und -vorgänge denken, ein Hinausgehen über die unmittelbar gegebene Erfahrung, ein Hineingreifen in das Transcendente. Also auch die positiven Geistes- und Geschichtswissenschaften können von sich aus die Frage nach dem Transcendenten, nach dem, was jenseits des Bewufstseins liegt, gar nicht aufwerfen, geschweige denn beantworten. Sie können sich in dieser Beziehung dem Standpunkt des naiven Bewufstseins gegenüber wohl in Einzelfragen kritisch verhalten (Wunderberichte, subjektive Selbsttäuschungen, Visionen und ähnliches), aber aufs Ganze gesehen stehen sie selbst auf demselben Standpunkt und können über denselben nicht hinaus. Auch sie kommen also an die Frage nach der Realität der transcendenten Objekte gar nicht heran, gleichviel an welche der beiden oben charakterisierten Kategorieen transcendenter Objekte wir denken.

In eigentümlicher und jedenfalls höchst geistreicher und beachtenswerter Weise hat neuestens H. Münsterberg den Versuch gemacht, sich diesem letzteren Resultat zu entziehen. Es handelt sich um den schon oben erwähnten ersten Band seiner Grundzüge

der Psychologie, der den allgemeinen Teil, die Prinzipien der Psychologie, behandelt (Leipzig 1900). Dieser ganze, ebenso inhalt- wie umfangreiche Band (er zählt 565 Seiten) dient eben jenem Zweck. Es ist daher schwer, sich in der hier gebotenen Kürze mit Münsterberg auseinanderzusetzen; doch mufs versucht werden, auf die entscheidendsten Momente hinzuweisen.[1]) Wir können dabei ausgehen von der auch schon erwähnten Unterscheidung Münsterbergs zwischen objektivierenden und subjektivierenden Wissenschaften. Sie bildet das Fundament seines Unternehmens. Denn durch diese Unterscheidung bringt er die Psychologie eng mit den Naturwissenschaften zusammen und trennt anderseits die Geisteswissenschaften (er zählt als solche die Geschichts- und Normwissenschaften) scharf von jener ab, um so die letzteren von ihrem Behaftetsein mit den vorher besprochenen hypothetischen Charakteren zu befreien.

Die objektivierenden Wissenschaften haben es mit der Beschreibung und Erklärung von Objekten zu thun, von deren Beziehung zum wirklichen Subjekt (zum „aktuellen Subjekt") abstrahiert wird, und die daher in objektiver Weise „vorfindbar" sind. Zwei Arten solcher vorfindbaren Objekte giebt es, die physischen und die psychischen Objekte, die aus der einen ungeteilten ursprünglichen Erfahrung heraus erst zum Zweck besserer Bearbeitung in ihrer Unterschiedenheit „logisch geschaffen" werden. So verschieden nun für die weitere Bearbeitung physische und psychische Objekte auch sind, sie gehören doch unter jenem Gesichtspunkt auf eine Linie, dafs beidemal der Zusammenhang mit dem wirklichen Subjekt gelöst ist, dafs sie sozusagen von diesem Zusammenhang mit dem wirklichen Subjekt lospräpariert sind. Diese Objekte sind daher, erkenntniskritisch betrachtet, allerdings ein Unwirkliches. Physik und Psychologie haben es mit Unwirklichem zu thun. Ganz anders die subjektivierenden Wissenschaften. In ihnen handelt es sich nicht um „vorfindbare", weil vom Subjekt losgelöste Objekte, sondern um die ursprüngliche Wirklichkeit selbst, um die Selbsterlebnisse oder Selbststellungen des aktuellen Subjekts. Und die Objekte kommen für sie nicht als seiend, sondern als geltend, nicht als erfahrbar, sondern als bewertbar in Betracht. Denn das wirkliche, das aktuelle Subjekt, das ist das Subjekt der Selbststellungen und

[1]) Vgl. zum folgenden besonders a. a. O. die Kapitel II, III, IV, IX, XII.

der Bewertungen, nicht aber ein Subjekt, das von ihm selbst losgelöste Objekte vorfindet und erfährt. Zwei Welten haben wir also von einander zu unterscheiden, die bewertende Welt der aktuellen und stellungnehmenden Subjekte und die seiende Welt der vorfindbaren Objekte. Die erstere allein stellt die ursprüngliche Realität dar; mit ihr haben es die subjektivierenden Wissenschaften zu thun, nämlich Geschichts- und Normwissenschaften. Eben darum handelt es sich in diesen auch um die ursprüngliche Wirklichkeit, d. h. um die ursprüngliche Wirklichkeit, die mit dem wirklichen Subjekt zusammenhängt. Dieses wirkliche Subjekt, die Ich-Funktion, wird aber nicht vorgefunden im Sinne der Wahrnehmung; die Ichfunktion entzieht sich jeder Objektivierung, sie kann nur erlebt, gefühlt, behauptet werden.[1])

Dies ist nun das eigentliche punctum saliens; und hier erweist sich unseres Erachtens die Betrachtungsweise Münsterbergs als unzulänglich. Die grofse Frage ist die: giebt es in Wirklichkeit ein solches „wirkliches Subjekt“, ein solches „reales Ich“? Die wissenschaftliche Reflexion kann sich unmöglich mit der einfachen Be-

---

[1]) Als besonders instruktiv für den Ausgangspunkt der Betrachtungsweise Münsterbergs vgl. a. a. O. S. 49 f.: Diese Fülle der Dinge zwischen Himmel und Erde, zwischen Zukunft und Vergangenheit, ist nun im wirklichen Erlebnis in Beziehung zum Ich gegeben. Nicht im trivialen Sinne der Psychologie soll das gelten; nur deshalb ist alles für mein Ich vorhanden, weil es zu meiner Vorstellung werden mufs, um von mir gewufst zu werden. Dafs die Vorstellung als etwas vom Ding Verschiedenes in meinem Ich existiere, haben wir ja gerade abgelehnt: die Vorstellung ist selbst das Ding von damals und da draufsen. Sind die Dinge dem Ich gegeben, so mufs das also mehr bedeuten, als blofs dafs sie vorgestellt werden. Das Ich, das meinen Dingvorstellungen gegenübersteht, ist das stellungnehmende Subjekt, als das ich mich in jedem wirklichen Erlebnis weifs und bethätige. Nur dadurch, dafs ich in Bezug auf meine Objekte Stellung nehme, weifs ich von mir als Subjekt, nur dadurch, dafs ich die Stellung Objekten gegenüber wähle, haben jene Objekte für mich Wirklichkeit. Diese Akte der Stellungnahme seien als Selbststellungen von den Vorstellungsdingen unterschieden; in aller ursprünglichen Wirklichkeit erlebe ich Selbststellungen gegenüber Objekten. — S. 54: In der ursprünglichen Wirklichkeit ist von einem psychologischen Vorgang in dem Mitmenschen gar nicht die Rede, nur die Bedeutung, der Sinn, die Forderung der mitmenschlichen Bewegung und Äufserung kommt in Frage. In der Welt der Wahrnehmung mag diese Bedeutung eine Hypothese sein, in der Welt der Bewertung aber ist sie so ursprüngliche gewisse unvermittelte Wirklichkeit wie irgend ein

hauptung begnügen. Alle Deklamationen Münsterbergs nützen — wissenschaftlich betrachtet — nichts gegenüber den psychologischen und erkenntniskritischen Einwänden der Gegner, die gerade jene Realität in Frage stellen. Die Thatsache eines daseienden Ich ist mindestens ebenso beweisbedürftig, wie die Thatsache der Dinge aufser uns: so oder ähnlich lauten heute sehr allgemein die Einwendungen von jener Seite.[1]) Und Münsterberg hat ihnen gegenüber nichts vorzubringen, als sein sic volo, sic iubeo. Das macht der Unvoreingenommenheit eines Psychologen, der von seinem psychologischen Standpunkt aus eigentlich die These der Gegner teilen müfste, alle Ehre, aber für die wissenschaftliche Betrachtung kann es nicht das letzte Wort sein. Indes Münsterberg wendet ein: Das ursprünglich Erlebte ist selbst nicht tiefer zu erkennen[2]) — und dieser Einwand scheint jede Widerrede auszuschliefsen. Aber, näher besehen, schliefst er eine Zweideutigkeit in sich, die gehoben werden mufs, um volle Klarheit über die Sache zu schaffen. Das ursprünglich Erlebte ist freilich insofern schlechthin letztes Datum, als durch die Erkenntnis nichts zu gewinnen ist, was dem unmittelbar Erlebten an Wirklichkeitsgehalt überlegen ist. Wohl aber ist es

---

Reales, das wir kennen. Wie wir psychogenetisch dazu kommen, die Stellungnahme des anderen in seiner Behauptung und Forderung zu verstehen, davon wissen wir im Erlebnis selbst nicht das geringste; was wir darüber feststellen, bleibt Ergänzung zur Wirklichkeit, die Wirklichkeit selbst aber sagt uns nur, dafs wir thatsächlich die fremden Aussagen verstehen und nur, was wir verstehen, als Aussagen betrachten. — S. 446: Das ganze physikalisch-psychologische Umdenken der Welt in ein wertfreies System ist selbst eine That des Subjekts, die ihren Wahrheitsgehalt nur aus der Anerkennung der logischen Wertbestimmungen ableitet. Wie aber dieser logische Wert nicht auf der Auffindung von Objekten, sondern auf der Anerkennung subjektiver Akte beruht, so wird alle wirkliche Bewertung auf jenes primäre Verhältnis zurückgreifen, das der Objektivierung vorangeht und in dem das Objekt unbearbeitet dem wollenden Subjekt gegenübersteht. Das Sittliche und Religiöse und Schöne liegt dann ebenso wie die Wahrheitsbewertung jenseits vom Physischen und Psychischen und ist somit absolut unberührt durch irgend eine psychophysische Theorie. Die Ethik und Ästhetik, die vor der konsequenten Ausgestaltung der psychophysischen Theorie zittert, erniedrigt sich selbst und verwechselt ihre Aufgabe mit der objektivierenden Beschreibung der Wertbestimmungen.

[1]) Die obige Formulierung z. B. bei Ziehen, Psychophysiologische Erkenntnistheorie, S. 5.

[2]) a. a. O. S. 67.

insofern tiefer zu erkennen, als seine Eigenart näher analysiert, genauer herausgestellt und eben dadurch auch für die wissenschaftliche Reflexion gegenüber Einwänden und Bedenken gesichert werden kann. Den Weg dazu bietet offenbar die psychologische Analyse, oder genauer: die Analyse der inneren Erfahrung. Wie nötig eine solche gerade in dem fraglichen Fall ist, das zeigen doch die Aufstellungen Münsterbergs sehr deutlich. Ist denn endgültig zwischen dem aktuellen und dem wahrnehmenden Ich in der Weise zu trennen, wie Münsterberg thut, – so radikal nämlich, dafs er eben auf diese Trennung die Unterscheidung von subjektivierenden und objektivierenden Wissenschaften gründet? Für das naive Bewufstsein sind aktuelles und wahrnehmendes Ich ein und dasselbe; die blofse erkenntniskritische Sonderung erscheint als eine Vergewaltigung dieses Thatbestandes. – Damit kommen wir zu einem zweiten Haupteinwand gegen Münsterberg. Sein Begriff der Psychologie ist ein im voraus konstruierter, der zu Gewaltsamkeiten in Bezug auf die Bestimmung ihrer eigenen Aufgabe, sowie derjenigen der Geisteswissenschaften führt. Allerdings fafst der Sammelname Psychologie heute sehr verschiedene Dinge in sich. Dieser terminologische Mifsstand bedingt auch sonst mancherlei Unzuträglichkeiten. Nun ist Münsterberg ganz im Recht, auch für diejenige psychologische Arbeit, die in der physiologischen und in der Associationspsychologie zum Ausdruck kommt, volle Bewegungsfreiheit zu fordern. Nur darf sie nicht Alleingültigkeit beanspruchen. Es giebt auch ein Studium der inneren Erfahrung, und zwar ein solches, das seine Eigentümlichkeit und seinen Vorzug gerade darin hat, dafs dabei keinerlei Objektivierung in Frage kommt. Das verkennt Münsterberg vollständig; seine diesbezüglichen Einwendungen erheben sich meines Erachtens nicht über die seit Comte gegen die Möglichkeit eines Studiums der inneren Erfahrung üblichen Argumente, von denen wir unten zu sprechen haben werden. – Mit dieser ganzen Betrachtungsweise hängt dann weiter zusammen, dafs die subjektivierenden Wissenschaften – also auch die Geisteswissenschaften – es nach Münsterberg mit dem Zeitlosen zu thun haben. Denn der Subjektakt des aktuellen Subjekts, der durch keine psychologische Analyse zu fassen ist, sondern verschwindet, sobald diese ihre Arbeit beginnt, ist zeitlos. Das Historische aber ist die Welt jenes aktuellen Subjekts. Also hat es die Geschichte mit dem Zeitlosen zu thun. Es ist gewifs

anzuerkennen, dafs Münsterberg dieser notwendigen Konsequenz seines Standpunktes nicht ausgewichen ist; aber sie selbst beweist nicht für, sondern gegen ihn.

Sonach würde auch Münsterberg[1]) gegenüber die Forderung bestehen bleiben, die Dilthey in den Begriff einer psychologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften gefafst hat.[2]) Das sei die einzige Möglichkeit, den Geisteswissenschaften Sicherheit ihrer Resultate zu gewährleisten. Nur scheint es mir nötig, dabei auf ein Doppeltes hinzuweisen. Einmal darauf, dafs die Theologie in ganz anderer Weise als die (übrigen) Geisteswissenschaften auf Allgemeingültigkeit[3]) ihrer Aufstellungen bedacht sein mufs; das ist durch das Postulat des religiösen – vorzüglich des christlichen – Glaubens bedingt. Und damit hängt dann zusammen, dafs die Theologie, solange jene Grundlegung der Geisteswissenschaften noch aussteht, von sich aus die Pflicht hat, die wichtigsten in Betracht kommenden Probleme, die sich speziell für sie ergeben, zu behandeln und sich damit also einer Aufgabe zu unterziehen, die den Geisteswissenschaften als Einzelwissenschaften nicht zufällt. Darauf haben wir sogleich näher einzugehen; zunächst ziehen wir das Facit unsrer letzten Untersuchungen: Die positiven Einzelwissenschaften können rechtmäfsig die Frage nach der Realität der transcendenten, d. h. der jenseits des Bewufstseins liegenden Objekte gar nicht stellen; sie müssen also, wenn die Frage einmal erkenntniskritisch aufgeworfen wird, die Realität derselben dahingestellt sein lassen.

6. Und damit gewinnt nun die ganze Frage auch in dieser Fassung wieder die gröfste Bedeutung für die Theologie. Denn nun entsteht die Frage: kann etwa auch die Theologie völlig dahingestellt sein lassen und völlig von der Frage absehen, ob den Objektvorstellungen, mit denen sie es zu thun hat, Realitäten aufserhalb des Bewufstseins entsprechen? Die Theologie kann das keinesfalls. Die Theologie mufs vielmehr diese Frage

---

[1]) Einen dem Münsterbergschen verwandten Standpunkt vertritt H. Rickert in seinem Vortrag: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Freib. 1900. Auch an Windelbands Verwertung des Normbegriffs ist zu erinnern.

[2]) W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungs-Ber. der K. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, 1894, Kapitel I.

[3]) Freilich kann dieselbe keine absolute sein – das schliefst der Charakter der Wissenschaften aus – sondern nur eine relative.

ganz notwendig und recht ex professo stellen. Um einen heute vielleicht naheliegenden Einwand sogleich abzuwehren, will ich die Frage noch genauer formulieren. Dann lautet sie so: kann die Theologie völlig von der Frage absehen, welche wissenschaftliche Berechtigung die Annahme (der Glaube) habe, dafs den Objekt-Vorstellungen, mit denen sie es zu thun hat, Realitäten aufserhalb des Bewufstseins entsprechen? Mit dieser Formulierung ist nämlich die Möglichkeit abgeschnitten, die ganze Frage dahin mifszuverstehen, dafs schon durch ihre Stellung ein intellektualistisch-spekulativer Betrieb der (systematischen) Theologie insceniert werde. Es ist heute in weiten Kreisen üblich, durch Geltendmachung dieses Einwandes sich über die ganze Frage hinwegzusetzen. Aber dieser Einwand trifft den Kernpunkt der Sache gar nicht. Jene Annahme mag eine Glaubenssache im exklusiv supranaturalistischen Sinne des Wortes sein, oder sie mag Glaubenssache in der allerindividualistischsten Fassung des Begriffs sein, – immer mufs die Frage aufgeworfen werden, welche Bewandtnis es mit dieser Annahme hat und wie sie wissenschaftlich zu beurteilen ist. Mit dieser Frage steht und fällt die Theologie. Denn da der christliche Glaube an seinem Teil die Realität der Objekte der Glaubens-Vorstellungen nicht dahingestellt sein lassen kann – das würde sein Wesen als Glauben aufheben: Hebr. 11, 1 – so mufs die Theologie als die Wissenschaft vom christlichen Glauben jene Frage stellen.

Die Theologie mufs also notwendig eine Frage aufwerfen, an welche die positiven Einzelwissenschaften nicht heranreichen. Damit ist zunächst erwiesen, worauf ich im § 1 von allgemeineren Gesichtspunkten aus schon hingewiesen habe, dafs die Theologie nicht einfach als geisteswissenschaftliche oder gar historische Einzelwissenschaft definiert und durchgeführt werden kann.

Nur unter dieser Voraussetzung würde auch der Einwand, den Steinbeck aus der Analogie des Verfahrens der Einzelwissenschaften gegen die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Fundamentierung der (systematischen) Theologie herleitet, zutreffen, vgl. a. a. O. S. 18: „Läfst sich etwa die Mathematik oder die Physik oder die Medizin von irgend einer Erkenntnistheorie vorschreiben, wie sie die Irrtümer in der Erkenntnis vermeiden könne, wie weit sie in der Untersuchung ihrer Objekte gehen, welchen Wert sie ihren Erkenntnissen zuschreiben dürfe?" — Ritschl hat, ohne die Frage näher zu behandeln, doch das Verhältnis der Theologie zu den positiven Einzelwissenschaften in der von uns vertretenen Weise aufgefafst. Denn

er läfst die Theologie ihren Anspruch, Wissenschaft zu sein, im Verhältnis zu den anderen Wissenschaften gerade dadurch begründen, dafs nur die christliche Weltanschauung eine zusammenfassende Einheit der Einzelerkenntnisse, welche je Natur- und Geisteswissenschaften liefern, ermögliche (Rechtfertig. u. Versöhn. III, S. 214).

Unzweifelhaft neigt aber heute eine beträchtliche Zahl von Theologen zu einer solchen Auffassung der Theologie, welche dieselbe ganz auf eine Linie mit den übrigen Einzeldisziplinen der Geisteswissenschaft stellt. Ich habe an anderem Orte[1]) in dieser Beziehung auf die jüngst von Rade aufgestellte These aufmerksam gemacht, welche sich mit bewufster Absicht und recht ausdrücklich auf diesen Standpunkt stellt und welche deshalb besonders zu beachten ist, weil Rade im übrigen gar nicht zu der Gruppe von Theologen, an die ich denke, gehört. Um so mehr beweist seine These, wie sehr die Grundgedanken jener theologischen Gruppe die Gegenwart beherrschen. Dieser Tendenz, die Theologie lediglich als geisteswissenschaftliche Einzeldisziplin gelten zu lassen und sie daher zu einer rein und blofs geschichtlichen, näher zu einer religionsgeschichtlichen, zu machen, kann, wie mir scheint, heute nicht nachdrücklich genug entgegengetreten werden. Denn dieser Standpunkt ist für die Theologie eine contradictio in adjecto. Sie würde damit ja genötigt, auf jede Frage nach der letzten Wahrheit der christlichen Religion a priori zu verzichten. Will man das trotz jenes Standpunktes nicht thun, so ist das eine Inkonsequenz und Unklarheit, die sich notwendig rächen mufs.

In Wahrheit liegt es vielmehr nach allem Ausgeführten so, dafs es für die Theologie eine Lebensfrage ist, ob – wissenschaftlich betrachtet – der metaphysiklose Standpunkt der positiven Einzelwissenschaften, der es lediglich mit der Bearbeitung der im Bewufstsein gegebenen Objektvorstellungen zu thun hat, der einzig mögliche ist. Wäre es so, dann wäre eine wissenschaftliche Vertretung der christlichen Religion und also christliche Theologie im Vollsinn des Worts nicht möglich. Oder aber – die Gegenfrage – ist es doch, auch wissenschaftlich berechtigt, auf irgend einem Wege von der Behandlung der Objektvorstellungen rein als solcher, d. h. als im Bewufstsein gegebener, zu der Frage nach den transcendenten Objekten qua transcendenten fortzugehen? Ich habe schon oben

[1]) Zeitschr. f. Theol. u. K. X (1900), S. 418ff.

darauf hingewiesen, dafs jedenfalls der Antrieb, dies letztere zu thun, in den Daten des Bewufstseins mit ihrem Hinweis auf transcendente Objekte teils direkt, teils indirekt gegeben ist. Indes der Frage selbst für das Gebiet der Religion positiv nachzugehen, ist hier nicht der Ort; das würde eine Grundlegung der gesamten systematischen Theologie erfordern bezw. ergeben. Nur die fundamentalsten Probleme werden wir im dritten Teil behandeln.

7. Dagegen soll unsere Aufgabe zunächst die Auseinandersetzung mit derjenigen modernen Betrachtungsweise sein, welche grundsätzlich jede Möglichkeit, zur Frage nach bewufstseinstranscendenten Objekten fortzugehen, bestreitet. Denn das thut der Empiriokritizismus. Er bestreitet die Möglichkeit jeder metaphysischen Aussage auch in dem jetzt von uns herausgestellten präciseren Sinne des Metaphysischen, dafs alle Aussagen über bewufstseinstranscendente Objekte darunter fallen.

Auch in dieser Beziehung gilt wieder, dafs Mach und Ziehen, die wir als Repräsentanten zweier dem Empiriokritizismus verwandter philosophischer Richtungen bezeichnet haben, zu jenem stehen.

Für Mach ist der Weisheit letzter Schlufs, dafs die Welt samt seinem Ich eine zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich relativ stärker zusammenhängend, ist. Die gesamte innere und äufsere Welt setzt sich aus einer geringen Zahl solcher gleichartigen Elemente in bald flüchtigerer, bald festerer Verbindung zusammen. Vgl. a. a. O. Antimetaphysische Vorbemerkungen, passim.

Ziehen hat dieselbe Betrachtungsweise dadurch auf einen sehr prägnanten Ausdruck gebracht, dafs er von Metapsychik spricht. Es giebt keine Metaphysik, welcher Art immer, weil es keine Metapsychik giebt (a. a. O. S. 5). Und metapsychische Dogmen sind noch schlimmer denn metaphysische (S. 104). „Gegeben sind uns Empfindungen und Vorstellungen. Beide fassen wir mit dem Wort der psychischen Vorgänge oder des Psychischen zusammen. Nicht-Psychisches ist ein inhaltloses Wort. Die Dinge, mein Ich, die fremden Ichs sind nur Vorstellungen“ (S. 100).

Der Empiriokritizismus vertritt also diejenige Position mit Bewufstsein und als erkenntnistheoretisch notwendige, die in der Konsequenz der Betrachtungsweise derjenigen Theologen, von denen oben die Rede war, liegt. Dafs die betreffenden Theologen

sich diese Konsequenz ihres Standpunktes nicht klar machen, ändert an der Sache nichts. Wohl aber tritt damit vollends das Interesse, das die Theologie an der Auseinandersetzung mit der erkenntnistheoretischen Position des Empiriokritizismus hat, ins Licht. – Das zeitliche Zusammentreffen aber jener theologischen Richtung mit dem Umsichgreifen des Empiriokritizismus kann natürlich nicht als zufällig gelten. Es handelt sich vielmehr offenbar um zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben Entwicklungsstufe der Denkweise. Die Gegenwelle gegen die Metaphysik, d. h. gegen das Nachdenken über das Transcendente, erreicht hier ihren höchsten Gipfelpunkt; indem sie aber denselben erreicht, überschlägt und überstürzt sie sich selbst.[1]) Die nächste Zeit wird die Metaphysik, das Nachdenken über das Transcendente, wieder in ihre Rechte einzusetzen haben –, aber in den Grenzen und Formen, wie sie dem modernen Denken konform sind. Dafs (innerhalb der Ritschlschen Theologie, welche das Verdienst hat, jene historisch notwendige Gegenbewegung zum allseitigen Ausdruck gebracht zu haben) Kaftans Dogmatik bereits an den Anfang der neuen Entwicklungsreihe gehört, die das Nachdenken über das Transcendente wieder zu seinem Recht kommen läfst, scheint mir unbestreitbar.

Indem ich in den zuletzt geführten Untersuchungen (denen des zweiten Abschnittes) die Auseinandersetzung mit der erkenntnistheoretischen Position des Empiriokritizismus bereits vorbereitet habe, glaube ich gleichzeitig die Wahrheitsmomente, auf die der Empiriokritizismus sich stützt und deren Betonung den Erfolg dieses Systems erklären dürfte, herausgestellt zu haben. Das zunächst so, wie geschehen, in rein positiv-entwickelnder Weise zu thun, erschien mir methodisch um so richtiger, als sich der Empiriokritizismus einer völlig neuen Terminologie bedient, welche nicht nur jede Auseinandersetzung mit ihm äufserst erschwert, sondern auch nur zu geeignet ist, die Probleme von vornherein in eine falsche Beleuchtung zu rücken.

---

[1]) Das auch insofern, als der Empiriokritizismus schliefslich selbst in die krasseste Metaphysik, und zwar in solche im schlimmen Sinne des Worts, in Pseudo-Metaphysik echtester Farbe, ausläuft.

Anhang.

§ 5. Die historische Berechtigung unseres Begriffs der Metaphysik.

Anhangsweise mufs noch die Frage erörtert werden, ob der von uns in der vorstehenden erkenntniskritischen Untersuchung aufgestellte Begriff der Metaphysik — als des Nachdenkens über das Transcendente – historisch berechtigt ist. Ritschl erhebt an seinem Teil für seine Auffassung den Anspruch, dafs sie die geschichtlich genuine und richtige sei. „Wenn andere unter Metaphysik . . . [anderes verstehen] . . ., so thun sie das auf ihre Gefahr. Jedenfalls verfahre ich nicht unrecht und nicht unhistorisch, wenn ich mit ausdrücklicher Beziehung auf Aristoteles erkläre, welchen Umfang von Erkenntnissen ich unter dem Titel meine." (Rechtfertig. u. Versöhn. III, A. 3, S. 17.) Aber diese Stellungnahme ist sehr anfechtbar. Zunächst ist schon Ritschls eigene Fassung des Metaphysischen keine ganz einheitliche. An der angezogenen Stelle der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung beschränkt er die Metaphysik – ebenso wie in den entsprechenden Absätzen der Schrift über Theologie und Metaphysik – auf diejenige elementare Erkenntnis der Dinge im allgemeinen, welche gegen deren Unterschied als Natur und Geist neutral ist. Denn da nach Aristoteles die erste Philosophie „der Untersuchung der allgemeinen Gründe alles Seins" gewidmet sei, so würde folglich in ihr von den besonderen Merkmalen abgesehen, in denen man den Unterschied von Natur und Geist vorstellt und diese Gruppen als verschiedenartige Gröfsen beurteilt. Metaphysik sei demnach „elementare, blofs formale Erkenntnis" (a. a. O. S. 16). Hier, wo Ritschl eine direkte Definition des Begriffs giebt, beschränkt er also denselben noch viel mehr, als es bei der von uns oben vorausgesetzten in der modernen Theologie üblichen Fassung der Fall ist, nach der die Metaphysik auf die intellektualistisch-spekulative Metaphysik beschränkt wird. Indes der letztere Begriff tritt auch bei Ritschl selbst weiterhin sehr häufig an die Stelle des ersteren; eigentlich überall da, wo er die auf Hegel fufsenden Dogmatiker als „Metaphysiker" abweist. Denn wenn man mit dem Kanon, dafs „für den Metaphysiker der Wertunterschied gleichgültig ist, in welchem er sich als Geist gegen alle Natur abgestuft weifs und ihr überlegen fühlt" (Theol. u. Metaph. S. 9), Ernst machen wollte,

dann wäre ja auch Hegel kein Metaphysiker, seine Philosophie nicht metaphysisch!

Das hier von Ritschls Fassung des Begriffs der Metaphysik Bemerkte gilt ebenso von derjenigen Herrmanns, der auch einerseits in direkten Definitionen mehrfach die besprochene Begriffsbestimmung Ritschls wiederholt, anderseits doch offenbar die ganze intellektualistisch-spekulative Metaphysik bekämpft. Definitionen der ersteren Art z. B. Die Metaphysik in der Theologie S. 14f: Aufgabe des Metaphysikers ist zunächst allein, die ontologischen Voraussetzungen und ihren gleichartigen oder verschiedenen Wert für die beiden grofsen Gebiete unserer Erfahrung festzustellen; S. 28: Der Metaphysik kommt es zu, die Widersprüche in unseren allgemeinsten, auf Dinge und Geister in gleicher Weise bezogenen Begriffen zu lösen.

Aber Ritschls ganze Argumentation aus der Aristotelischen Begriffswelt und Denkweise ist verfehlt. Aristoteles definiert seine erste Philosophie — und sie ist in der Überlieferung zur Metaphysik geworden — als die Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Gründen, d. h. von dem, woraus alles besteht und entsteht (*τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν* met. 982 b 9) oder an anderer Stelle als die Wissenschaft von dem Seienden als solchen (met. 1061 b 26). Wenn nun diese „erste Philosophie" in der Überlieferung deshalb den Namen Metaphysik erhalten und behalten hat, weil sie in der Sammlung aristotelischer Schriften, wie sie Andronikus Rhodius veranstaltete, hinter die Physik zu stehen kam, so darf man doch schon das nicht einfach als „sehr zufällig" bezeichnen (Ritschl, Theol. u. Metaph. S. 8), sondern unverkennbar ist diese Bezeichnung durch den sachlichen Gesichtspunkt mitbestimmt, dafs es sich in der „ersten Philosophie" um Fragen handelt, die nicht in den Bereich der *φυσικά* gehören.[1]) Der Terminus *ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία*, der sich schon im ersten Jahrhundert p. Chr. als Bezeichnung der Disziplin selbst findet, macht das unbestreitbar. Und wenn nun vollends der Begriff Metaphysik durch die ganze weitere Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung hindurch eine bleibende Rolle gespielt hat, wenn sich als Metaphysiker die verschiedenartigsten Denker bezeichnet haben und als metaphysische die verschiedenartigsten Denkweisen bezeichnet worden sind, so mufs sich die Bestimmung des Begriffs offenbar an das stets gleichgebliebene Moment halten. Das ist aber auch identisch mit demjenigen, das bei Aristoteles selbst das ausschlaggebende Charakteristikum der

[1]) Vgl. Bonitz, Kommentar zur aristot. Metaphys. S. 3ff.

„ersten Philosophie“ darstellt. Denn Ritschls Ausführungen, dafs das Wesensmerkmal der aristotelischen Metaphysik darin liege, dafs sie die „allgemeinen“ Gründe alles Seins, die also gegen den Unterschied natürlicher und geistiger Erscheinungen indifferent seien, aufzeigen wolle, sind ja – gerade historisch – völlig unhaltbar. Ritschl legt mit diesen Ausführungen an die aristotelische Philosophie einen ihr selbst ganz fremden, nämlich einen ganz modernen Mafsstab an, einen Mafsstab, der auf die moderne Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften basiert ist.

Auf denselben Umstand bezieht sich letztlich auch der Einwand, den Lüdemann a. a. O. S. 194 und S. 244 erhebt; nur ist derselbe meines Erachtens nicht gerade glücklich formuliert. Denn der These, dafs Aristoteles seinen Gottesbegriff mit allen Attributen rein geistigen Seins ausstatte, würde eben Ritschl – und mit Recht – widersprochen haben.

Den Begriff dagegen, der bei Aristoteles selbst zunächst den Ton hat, beachtet Ritschl gar nicht, bezw. er deutet ihn sofort um: Die πρώτη φιλοσοφία hat es mit den πρῶται ἀρχαί zu thun. Dafs es sich in ihr um das erste, d. h. das oberste, über alles sonstige hinausliegende Sein handelt, das macht das Wesen der πρώτη φιλοσοφία aus, die ebendaher – erkenntnistheoretisch, nicht ontologisch betrachtet – eine metaphysische (μετὰ τὰ φυσικά) – ist. Für die Scholastiker ist denn auch die metaphysica identisch mit der transphysica. Die Metaphysik hat es also mit dem zu thun, was über die natürliche Erfahrungswelt hinausliegt.[1]) Und folglich mufs die jeweilige nähere und präcisere Bestimmung des Begriffs Metaphysik abhängig sein von dem Verständnis des Begriffs der (natürlichen) Erfahrung.

---

[1]) Mit Recht sagt Zeller: „So weit auch die Ansichten über den Wert und die Möglichkeit dieser Wissenschaft (der Metaphysik) auseinandergehen, so sind doch alle darüber einig, dafs ihre Aufgabe darin besteht, die letzten Gründe der Dinge zu erforschen. (Arch. f. system. Phil. I, 1895, S. 2.) Die letzten Gründe der Dinge sind für Aristoteles die πρῶται ἀρχαί.

ZWEITER TEIL.

Der Empiriokritizismus

als

Schlufsglied und Selbstkritik der antimetaphysischen Denkweise, betrachtet vom Standpunkt des theologischen Interesses.

Vorbemerkungen.

Zu Grunde gelegt werden müssen der Auseinandersetzung in erster Linie naturgemäfs die Hauptwerke von Avenarius selbst: Die Kritik der reinen Erfahrung, 2 Bände, 1888—1890; und: Der menschliche Weltbegriff, 1891.

Die ältere Schrift des Philosophen: Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmafses, Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, 1876, kommt für unsern Zweck nicht direkt in Betracht, sondern nur indirekt, insofern sie einen Einblick in den Entwicklungsgang der Denkgewohnheiten des Philosophen gewährt; noch weniger seine Jugendarbeit: Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus, 1868. Dagegen giebt die umfangreiche Abhandlung: Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XVIII und XIX, wichtige Erläuterungen und Ergänzungen zu den Darlegungen jener Hauptwerke.

Aufser auf diese Arbeiten des empiriokritischen Meisters selbst verweise ich noch auf die ausführlichen Darstellungen seines Systems, die seine Schüler Willy und Koch gegeben haben. Ersterer in dem Aufsatz: Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt in der Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. XX; letzterer unter dem Titel: Rich. Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung im Arch. f. system. Phil., Bd. IV.

Noch erwähne ich hier, dafs wir zwei theologische Arbeiten besitzen, die von dem empiriokritischen Standpunkt ausgehen. Des schon genannten

Koch Schrift: Die Psychologie in der Religionswissenschaft, 1896, und Dunkmann: Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie, 1899. Der letztere vertritt indes nur einen sehr kleinen Ausschnitt der empiriokritischen Grundsätze. Eine Auseinandersetzung mit den fundamentalen Grundfragen vom Standpunkt des theologischen Interesses bieten beide nicht.

Der eigentlichen Auseinandersetzung, die hier versucht werden soll, mufs um der Schwierigkeit der Materie willen eine Darstellung der erkenntnistheoretischen Grundlagen des Empiriokritizismus vorausgeschickt werden; um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, beschränke ich mich dabei aber auf das Notwendigste und bringe mancherlei Details erst nach.

Das empiriokritische System selbst betrachte ich als geschlossenes, einheitlich-fertiges. Auf die Frage nach der historisch-allmählichen Entstehung desselben und das Verhältnis der Teilbestandteile zu einander gehe ich also nicht ein. Das hat in besonders lehrreicher Weise Wundt in seiner umfangreichen Abhandlung über den Empiriokritizismus in seinen Philosophischen Studien XIII, 1—105 und 323—434 gethan.

KAPITEL I.

Die erkenntnistheoretische Grundposition des Empiriokritizismus.

§ 6. Allgemeine Charakteristik der erkenntnistheoretischen Grundposition des Empiriokritizismus in ihrer Bedeutung für die Theologie.

Zwei Fragen müssen wir in Bezug auf den allgemeinen Charakter des Empiriokritizismus zunächst aufwerfen. Sie hängen mit einander zusammen und greifen in einander über, erfordern aber doch im Interesse der Klarheit eine gesonderte Behandlung.

1. Spielt in diesem Empiriokritizismus wirklich die Erkenntnistheorie eine ausschlaggebende Rolle?

2. Berührt sich der Empiriokritizismus in seinen Voraussetzungen oder seinen Resultaten wirklich mit Fragen, Problemen und Interessesphären der Theologie?

ad 1: Die Grundprobleme der systematischen Theologie bedürfen zu ihrer Beurteilung naturgemäfs erkenntnistheoretischer Untersuchungen. Naturgemäfs: weil es sich nämlich in ihr um Fragen nach letzten Wahrheiten, folglich um Feststellung letzter – wie immer gewonnener – Erkenntnisse handelt. Aus diesem Grunde ist es für uns, die wir uns als Theologen mit dem Empiriokritizismus beschäftigen wollen, wichtig, die zuerst gestellte Frage aufzuwerfen, um über diesen Punkt volle Sicherheit zu schaffen. Es kommt hinzu, dafs eine der beiden Arbeiten, die den Empiriokritizismus für die Theologie zu verwerten gesucht haben, den erkenntnistheoretischen Charakter desselben aufs schroffste ableugnet. Denn Koch, der sich als überzeugungstreuen Jünger von Rich. Avenarius zu erkennen giebt, beginnt sein Buch über die Psychologie in der Religionswissenschaft mit den Worten: „Für denjenigen, welcher der Entwicklung der Philosophie nachgeht, ist es ganz selbstverständlich geworden, dafs unser heutiges Denken sich seine Kraft aus der Psychologie holt und nicht mehr, wie noch vor Jahrzehnten, aus der Erkenntnistheorie.“ Und er will offenbar nur die Konsequenz seines empiriokritischen Standpunktes ziehen, wenn er fortfährt: „Für den Theologen sollte es deshalb auch ganz selbstverständlich sein, dafs die Prinzipienprobleme nicht blofs, nein, alle Probleme, auch das geringste, das ihn bewegt, endgültig aus der Erkenntnistheorie in die Psychologie hinüberzuspielen sind.“ Aber solche Auslassungen dürfen uns über den wahren Charakter des Empiriokritizismus nicht täuschen. Allerdings beruht derselbe auf einer eigentümlichen Zusammenarbeitung erkenntnistheoretischer, psychologischer und allgemein philosophischer Reflexionen. Aber der Grundcharakter desselben ist offenkundig ein erkenntnistheoretischer. Wenn wir auch darauf kein Gewicht legen wollen, dafs Avenarius selbst sehr häufig seine Untersuchungen als erkenntnistheoretische, oder als solche zur Begründung einer allgemeinen Erkenntnistheorie bezeichnet[1]) – denn das könnte auf einem sonder-

[1]) Vgl. z. B. Kritik d. rein. Erfahr., Bd. I, S. 8: Unsere Kritik der reinen Erfahrung wird zwar zunächst und durchgehends im Geist einer Theorie der Erfahrung anzustellen sein; das schliefst jedoch nicht aus, sondern bedingt vielmehr, dafs sie zugleich im Sinne einer allgemeinen Erkenntnistheorie gehalten und der Bedeutung einer allgemeinen Theorie der menschlichen Normen nicht völlig entzogen sei.

artigen, sachlich nichts beweisenden Sprachgebrauch beruhen —, so ist doch jedenfalls schon auf den Titel seines Hauptwerkes „Kritik der reinen Erfahrung“ hinzuweisen, der absichtlich an das standard-work der neueren erkenntniskritischen Philosophie erinnert.[1]) Und die charakteristische Eigentümlichkeit dieser empiriokritischen Philosophie — diejenige, durch welche ebensowohl ihr Ausgangs- wie ihr Zielpunkt gekennzeichnet wird — ist eine erkenntniskritische: es sollen auf Grund der natürlich-ursprünglichen, also auch unbearbeiteten, philosophisch nicht verbildeten Erfahrung alle menschlichen Begriffsbildungen kritisiert werden, um so die ursprünglich-natürliche Erfahrung, nur in bereinigter Gestalt, wiederzuerlangen.[2])

ad 2: Über die Antwort hinaus, welche schon das unter 1 Bemerkte auf die zweite Frage giebt, sei hier im voraus noch auf ein Doppeltes hingewiesen:

a) Avenarius hat mit seinem Versuch, die Grundzüge einer allgemeinen Theorie des menschlichen Erkennens zu zeichnen, bewufsterweise das Betreben verbunden, eine Grundlegung der Geisteswissenschaften überhaupt zu bieten.[3]) In diesem Sinne wird denn seine Arbeit auch von seinen Schülern aufgefafst; einer derselben — C. Hauptmann — bezeichnet z. B. die Kritik der reinen Erfahrung als „biologische Grundlegung der sogenannten Geisteswissenschaften“.[4])

b) Durch Wiedererarbeitung und kritische Bereinigung der natürlich-ursprünglichen Erfahrung will Avenarius einen Weltbegriff umfassendster Art und allgemeinster Gültigkeit gewinnen, einen „Universalbegriff“, der eine definitive Lösung des Welträtsels — wenigstens im Prinzip — bezeichnet.[5])

---

[1]) Vgl. auch die ausdrücklichen Bemerkungen von Avenarius im Vorwort zur Kritik der reinen Erfahrung, wo er die Manen des grofsen Meisters Immanuel ehrfurchtsvoll grüfst und verrät, dafs eine Darlegung des Verhältnisses der Kritik d. rein. Erfahr. zur Kritik der reinen Vernunft von ihm ursprünglich mitbeabsichtigt gewesen sei.

[2]) Vgl. Kritik d. rein. Erfahr., Bd. I, Einl. S. 3 ff., Bd. II, S. 371 ff. Menschlich. Weltbegr., S. 94 ff.

[3]) Kritik d. rein. Erfahr., Vorwort S. XIV.

[4]) C. Hauptmann. Die Metaphysik in der modernen Physiologie, 1893, Vorwort.

[5]) Kritik d. rein. Erfahr., Bd. II, S. 375 ff. Menschl. Weltbegr., S. 94 ff. Vgl. an erstgenannter Stelle S. 400: „Das Welträtsel läfst so viel individuell

So ist es denn – beidem (dem unter a und b Bemerkten) zufolge – in der Sache begründet, dafs sich aus dem empiriokritischen System bestimmte Antworten auch auf solche Fragen ergeben, die für die Theologie von gröfster Wichtigkeit sind. – Dem empiriokritischen Universalbegriff, der das Welträtsel definitiv lösen lehrt, stehen als zu überwindende verfälschte Weltbegriffe auch die „heiligen Überzeugungen" gegenüber, die in den „sogenannten Religionen der grofsen Masse" zum Ausdruck kommen.[1]) – Dafs das Wesen des Menschen ein doppelseitiges sei, sofern von dem äufseren der innere Mensch zu unterscheiden wäre, welch' letzterem dann irgendwelch' selbständiger und so weiterhin eventuell ein unvergänglicher Bestand zugeschrieben werden kann: das alles beruht lediglich auf demjenigen Denkfehler (der sog. Introjektion), dessen Ausmerzung sich als die wesentlichste Aufgabe des Empiriokritizismus, weil als Vorbedingung für die Herstellung des endgültigen Weltbegriffs, herausstellt.[2]) – Und weiter beruht es ebenso lediglich auf dem gleichen Denkfehler,

---

verschiedene lösende Erkenntnisse zu, als sich verschiedene Individualitäten an den Lösungen beteiligen. Daher denn auch die „erfahrungsfreien Lösungen" des Welträtsels die Tendenz haben, zu divergieren und in qualitativer wie quantitativer Hinsicht immer mehr in sich selbst und untereinander widersprechende „einzige und ewige Wahrheiten" der Individuen, aber ebendamit auch neue Vitaldifferenzen – namentlich innerhalb eines Systems C höherer Ordnung, einer menschlichen Gesellschaft, – zu setzen. Soweit nun auch an einer „empirischen Lösung" die besondere Individualität des Lösenden in dieser ihrer Beschaffenheit engagiert sein kann, können freilich auch die empirischen Erkenntnisse zu solchen Abweichungen in den Überzeugungen und also zu Vitaldifferenzen führen. Nun gehört aber — wie den nicht-empirischen Erkenntnissen das nicht-erfahrbare Seiende — so der „empirischen Erkenntnis" das erfahrbare Seiende zu. Es kann mithin, wenn individueller Zweifel oder interindividueller Streit entsteht, im zweiten Falle — aber nur im zweiten und nicht im ersten! – die seiende Sache, um die es sich handelt, in der Erfahrung aufgezeigt und somit der Sache selbst die Entscheidung entnommen werden: nur die „empirische Erkenntnis" ist sachlicher Prüfung und Begründung zugänglich, und die Erfahrung wird eine auf die Übereinstimmung oder den Widerspruch mit der Sache selbst gegründete – eine sachlich prüfende und geprüfte, d. h. eine „kritische"; und ihre Erkenntnisse, als einzige in diesem Sinne kritisch gesicherte, werden entsprechend auch zu wirklich (wahrhaft) gesicherten."

[1]) Menschl. Weltbegr., S. 94.

[2]) Menschl. Weltbegr., S. 32 ff.

wenn man die Welt mit Geistern bevölkernd auch einen höchsten Geist, einen „Geist im Himmel", hat „entstehen" lassen.[1])

Auch bei Mach und Ziehen liegen in ähnlicher Weise die antireligiösen und antitheologischen Konsequenzen ihres Standpunktes offen zu Tage.

Mach belehrt uns – ein neuer Lukrez –, dafs die Gespensterfurcht die wirkliche Mutter der Religionen ist. Vgl. Die Analyse der Empfindungen, 1900, S. 57.

Auf Ziehens Betrachtungsweise der Religion, die mit derjenigen des Comteschen Cours de philosophie positive zusammentrifft, indem sie die Religion lediglich als die historische Vorläuferin der empirischen Wissenschaften gelten läfst, habe ich schon oben hingewiesen. Vgl. Psychophysiologische Erkenntnistheorie, 1898, S. 105.

§ 7. Darlegung der erkenntnistheoretischen Grundposition des Empiriokritizismus.

1. Die letzten Bemerkungen über die Konsequenzen, zu denen der Empiriokritizismus in Bezug auf religiöse und theologische Grundbegriffe führt, leitet uns von selbst zurück zu dem Satz, in dem wir oben Abzweckung und Bedeutung dieses philosophischen Systems zusammenfafsten: dafs nämlich der Empiriokritizismus die Metaphysik in jeder Form bekämpfe, dafs er jede Art metaphysischer Sätze – wie immer sie gewonnen seien – ausschliefse. Denn jene angeführten, uns als Theologen in erster Linie interessierenden Sätze sind durchaus nur Anwendungen dieser prinzipiellen Grundstellung.

In welcher Weise führt nun der Empiriokritizismus den grundsätzlichen Kampf gegen die Metaphysik? Will er die transcendenten Gröfsen direkt als nicht-reale, also ihre Existenz als Scheinexistenz erweisen? Oder betrachtet er das Transcendente als schlechthin jedem Wissen, welcher Art es auch sei, entzogen; betrachtet er mit anderen Worten die Kluft zwischen dem immanenten Erfahrungswissen und den transcendenten Realitäten für schlechthin – auf welchem Wege, beispielsweise dem einer „praktischen Vernunft", es auch versucht werde – überbrückbar?

---

[1]) Menschl. Weltbegr., S. 37.

Der Empiriokritizismus thut keins von beiden, sondern er setzt mit seiner Kritik noch um einen Schritt weiter zurück ein. Er bekämpft die beiden eben formulierten Fragestellungen selbst und damit die diesen Fragestellungen zu Grunde liegende Voraussetzung. Er bekämpft grundsätzlich jede Unterscheidung von Immanentem und Transcendentem, von Subjektivem und Objektivem. Über das Transcendente ist deshalb schlechterdings in keiner Weise, welche es auch sei, etwas auszusagen möglich, weil der Begriff des Transcendenten selbst ein unberechtigter ist, der zusammen mit dem Korrelatbegriff des Immanenten abgethan werden mufs.

2. Die reine Erfahrung, und d. h. zunächst[1]) die ursprüngliche, noch unbearbeitete und unverbildete Erfahrung, weifs nichts von einem solchen Dualismus des Immanenten und Transcendenten. Sie ist vielmehr eine einheitliche Erfahrung, erhaben über jenen Dualismus. Doch ist damit keineswegs ausgeschlossen, dafs jene ursprüngliche reine Erfahrung eine Doppelheit von Bestandteilen in sich fafst. Letzteres ist vielmehr so sehr und so durchaus der Fall, dafs eben diese Doppelheit der Bestandteile der reinen Erfahrung zum Ausgangspunkt der ganzen empiriokritischen Theorie gemacht wird.

Das nämlich ist der ursprüngliche empiriokritische Befund — d. h. der Erfahrungsbefund, den die gewöhnliche unverbildete Erfahrung vorfindet —, dafs jedes menschliche Individuum sich gegenüber eine Umgebung von mannigfaltigen Bestandteilen, darunter auch andere menschliche Individuen mit mannigfachen Aussagen, wahrnimmt. Die ursprüngliche Erfahrung umspannt also das erfahrende Individuum selbst auf der einen Seite, die Umgebung desselben mit ihren Bestandteilen auf der anderen. So gehören Individuum und Umgebung, das „Ich“ und die Umgebungsbestandteile, untrennbar mit einander zusammen. Kein „Ich“, das nicht sich gegenüber Umgebungsbestandteile vorfände; keine Umgebungsbestandteile, die

---

[1]) Der Begriff der reinen Erfahrung bei Avenarius besagt ein Doppeltes. Zunächst ist die reine Erfahrung die ursprüngliche Erfahrung des nicht reflektierenden Menschen, die Erfahrung des gewöhnlichen Lebens, das sich selbst überlassene natürliche und unbefangene Erkennen (Kritik d. rein. Erfahr., Vorrede, S. IX). Anderseits aber ist die reine Erfahrung bedingt durch die von ihm, dem Autor, selbst zu beschaffende Aufklärung über Wesen und Bedingungen der gemeinmenschlichen Erfahrungen.

nicht einem „Ich“ gegeben wären. Die enge und unlösbare Zusammengehörigkeit dieser beiden Bestandteile der reinen Erfahrung wird durch den Begriff der empiriokritischen „Prinzipialkoordination“ zum Ausdruck gebracht. Die empiriokritische Prinzipialkoordination lehrt menschliches Individuum und Umgebungsbestandteile in steter wechselseitiger Beziehung auf einander betrachten. Das menschliche Individuum wird dabei Centralglied, die Umgebungsbestandteile werden Gegenglied der Prinzipialkoordination benannt.[1])

Demnach schiene es nun das Gegebene zu sein, für die weitere erkenntnistheoretische Entwicklung bei dem eigenen Ich, wie es den mannigfachen Umgebungsbestandteilen gegenübersteht, einzusetzen. Aber das thut Avenarius nicht. Nicht von den Inhalten oder Aussagen des dem eigenen Ich zugehörigen Bewufstseins geht er aus, sondern er läfst dafür die Aussagen eines Mitmenschen eintreten; und wo es sich um die Beurteilung anderer Menschen bezw. ihrer Aussagen handelt, wird jener erste Mitmensch einem zweiten gegenübergestellt, und nun werden die Aussagen beider über einander vorgeführt. Dies Verfahren soll den Eindruck gröfstmöglicher Objektivität machen. Dafs es eine Hypothese zu seiner Voraussetzung hat, will Avenarius nicht verbergen; die Hypothese, dafs den Bewegungen und Lauten der Mitmenschen nicht blofs eine mechanische Bedeutung zukommt, sondern eine darüber hinausgehende „amechanische“, d. h. eine Bedeutung, die jene Aussagen der Mitmenschen den eigenen Aussagen gleichstellt und jene wie diese sich auf Gedanken, Gefühle und Wollungen beziehen läfst. Diese Hypothese ist aber deshalb zulässig, weil sie besser als die entgegengesetzte mit der Erfahrung übereinstimmt. Denn in dem einen und einzigen Fall, wo ich die Bewegungen und Laute eines Menschen nach allen Beziehungen aus eigener Erfahrung kenne, kenne ich sie in bestimmter Beziehung zu Gedanken, Gefühlen und Wollungen.[2])

Indem also fortan diese Hypothese zu Grunde gelegt wird, läfst sich der empiriokritische Befund nunmehr so ausdrücken: Die Summe aller Erfahrungen besteht in Umgebungsbestandteilen und

---

[1]) Kritik d. rein. Erfahr. I, S. 11 ff. Menschl. Weltbegr., S. 7. Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. XVIII, 144 ff.

[2]) Menschl. Weltbegr., S. 7, S. 21 f. Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil XVIII, S. 146 f.

menschlichen Aussagen. Die letzteren sind doppelter Art, teils sind es Aussagen über jene Umgebungsbestandteile, teils Aussagen, die ein affektionales Verhalten denselben gegenüber ausdrücken. Nun bezeichnet Avenarius die Umgebungsbestandteile als R-Werte, die menschlichen Aussagen als E-Werte. Diese beiden, R-Werte und E-Werte, repräsentieren also den gesamten Umkreis der Erfahrung.

Und zwar müssen R-Werte und E-Werte [zunächst] als einander völlig koordinierte Bestandteile der einen Erfahrung betrachtet werden. In der unverfälschten Erfahrung finden sich R-Werte und E-Werte; die R-Werte repräsentieren ein Vorgefundenes oder Gegebenes, und die E-Werte repräsentieren ebenso ein Vorgefundenes oder Gegebenes. R-Werte und E-Werte werden beide in gleicher Weise vorgefunden, sind folglich beide [zunächst] gleichwertige Gröfsen, gleich zu bewertende „Etwas“.[1])

3. Eben diese prinzipielle Gleichwertigkeit der R-Werte und E-Werte ist nun aber in der Geschichte der geistigen Entwicklung der Menschheit — in der Geschichte der vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Weltbegriffe nach der empiriokritischen Sprechweise — sehr frühzeitig und sehr allgemein verkannt und verkehrt worden. Um den Hergang dieser fundamentalen Verfälschung des Thatbestandes deutlich werden zu lassen, operiert Avenarius in der schon erwähnten Weise mit zwei dritten Personen, mit zwei „Mitmenschen“ M und T. — Solange M auf dem Boden der natürlichen Erfahrung steht, findet er sich selbst vor in einer Umgebung; sich selbst mit allen seinen Gedanken und Gefühlen in einer Umgebung, zu der auch Mitmenschen und so auch der Mitmensch T gehört. Dafs nun weiter M allen Bewegungen und Lauten von T mehr als blofs mechanische Bedeutung zuschreibt, dafs also die Aussagen des T für M zu E-Werten werden, das ist noch etwas Unverfängliches; es beruht ja auf jener berechtigten Hypothese, die der Empiriokritizismus selbst mitmacht. Auch jetzt noch besteht also für M der Umkreis seiner Erfahrung allein aus R-Werten und E-Werten. Die E-Werte sind allerdings teils Aussagen von ihm selbst, teils Aussagen von T; aber im übrigen handelt es sich doch eben in der Erfahrung des M um nichts anderes, als um R-Werte und E-Werte.[2])

[1]) Kritik d. rein. Erfahr. I, S. 30 ff. Menschl. Weltbegr., S. 82 ff.
[2]) Menschl. Weltbegr., S. 24 f., S. 64.

Aber die an sich berechtigte Hypothese, den Bewegungen und Lauten von T mehr als mechanische Bedeutung zuzuschreiben, d. h. sie als E-Werte zu nehmen, verführt M zu einem weiteren, verhängnisvollen Schritt. Er selbst – M – hat in seiner Erfahrung R-Werte, d. h. er nimmt Umgebungsbestandteile, Sachen, wahr; nun setzt er auf Grund jener berechtigten Hypothese voraus, dafs auch T R-Werte habe, Umgebungsbestandteile, Sachen wahrnehme, und zwar, da ja T selbst zu seiner – des M – eigenen Umgebung mithinzugehört, dieselben Umgebungsbestandteile, dieselben Sachen, wie er, M, selbst. Dieser Umstand wird aber für M Anlafs, eben jene Sachen zu verdoppeln: abgesehen davon, dafs sie für ihn selbst Umgebungsbestandteile (R-Werte) sind und dafs er sie auch als für T vorhandene Umgebungsbestandteile ansieht, legt er ebendieselben Sachen als Wahrnehmungen in T hinein; und wie er die Wahrnehmungen der Sachen in T hineinverlegt, so auch das Denken, Fühlen und Wollen, das sich an jenes Wahrnehmen anschliefst. – Damit hat aber M die von ihm selbst vorgefundene empirische Welt im Blick auf T verdoppelt. Denn im Blick auf T urteilt er jetzt: T hat eine äufsere Welt, die er wahrnimmt, erkennt, erfährt, und er hat eine innere Welt, die aus seinen Wahrnehmungen, Erkenntnissen, Erfahrungen besteht. Das ist die verhängnisvolle „Einlegung", oder „mit einem ganz beziehungsfreien Ausdruck" die „Introjektion"; es ist wenigstens das erste Glied in der Kette der Introjektion, denn an dasselbe knüpfen sich sofort weitere; Umfang und Bedeutung der Introjektion wachsen jetzt unaufhörlich und unaufhaltsam.

Die gleiche Introjektion nämlich, die M in Bezug auf T vollzogen hat, vollzieht auch umgekehrt T in Bezug auf M. Auch T urteilt also seinerseits: M hat eine äufsere Welt, die er wahrnimmt, erkennt, erfährt, und er hat eine innere Welt, die aus seinen Wahrnehmungen, Erkenntnissen, Erfahrungen besteht. – Und nun wird weiter beiderseits der Standpunkt der Introjektion verwechselt, mit anderen Worten: es wird von beiden Seiten übersehen und aufser acht gelassen, dafs die Introjektion jedenfalls nur vom Standpunkt des einen in Bezug auf den anderen zu gelten hat. Vielmehr lassen M und T auch je in Bezug auf sich selbst die Introjektion gelten; beide urteilen also jetzt: ich habe eine äufsere Welt, die ich wahrnehme, erkenne, erfahre, und ich habe eine innere

Welt, die aus meinen Wahrnehmungen, Erkenntnissen, Erfahrungen besteht.[1])

Damit ist nun eine Verdoppelung aller Umgebungsbestandteile herbeigeführt und die natürliche Einheit der empirischen Welt ist gespalten worden; sie ist gespalten worden in eine Aufsenwelt und eine Innenwelt, in Physisches und Psychisches, in Objektives und Subjektives. Im Verfolg dieser Auffassungsweise werden dann weiter die Individuen zu Doppelindividuen gemacht. Denn beispielsweise zerlegt sich das Individuum T für M in die Zweiheit von Individuen T_1 und T_2, insofern T nicht mehr als numerische Einheit, vielmehr als das Zusammensein eines äufseren Individuums T_1 und eines inneren Individuums T_2 angesehen wird. Und nun gilt T_2 als der eigentliche Inhaber der Wahrnehmungen, Erfahrungen und Erkenntnisse. – Indem das erste Individuum als Körper oder Leib bezeichnet wird, das zweite als Seele oder Geist oder – auf einer späteren Kulturstufe – als „innere Erfahrung", so werden Seele oder Geist oder innere Erfahrung zu demjenigen Etwas, das die Wahrnehmungen und Erkenntnisse hat.

Hierin liegt aber bereits, dafs der Begriff der Erfahrung selbst im Laufe des ganzen skizzierten Prozesses eine Veränderung erlitten hat. Die Erfahrung selbst ist eine doppelte geworden, eine empirische = sinnliche, welche sich auf die sinnliche Aufsenwelt erstreckt und eine nicht-empirische = nicht-sinnliche, welche sich auf das nicht-sinnliche Seiende bezieht.[2])

Man kann sich dies wieder durch Heranziehung der beiden Versuchs-Individuen M und T verdeutlichen. Für M war zunächst die Aufsenwelt der körperlichen Dinge die einzige Welt, die es aufserhalb seiner selbst gab. Avenarius bezeichnet sie als Inhalt der M-Erfahrung; also die Erfahrung selbst, in der sie wahrgenommen wird, als M-Erfahrung. Sofern nun aber M eben den Inhalt der M-Erfahrung in T hineinverlegt, ergiebt sich die Annahme einer dem T inneren Erfahrung, der T-Erfahrung, die nach dem oben über die Verdoppelung von T durch Unterscheidung von T_1 und T_2 Bemerkten genauer als T_2-Erfahrung zu bezeichnen wäre. Die M-Erfahrung ist Erfahrung als Inhalt, die T-Er-

[1]) Menschl. Weltbegr. S. 25 ff. Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. XVIII, S. 147 ff.

[2]) Menschl. Weltbegr. S. 32 ff., 52 ff.

fahrung dagegen ist Erfahrung als inneres Erlebnis. Wieder aber verwischt M den Unterschied der Betrachtungsstandpunkte und sieht auch seine eigene M-Erfahrung gleichzeitig als eine T-Erfahrung an.[1])

Damit treten aber Erfahrung als Inhalt, als Sache, und Erfahrung als Erkenntnis in denselben Gegensatz, den wir zwischen Körperlichem und Geistigem bereits haben entstehen sehen. Aus der ursprünglich einen und einheitlichen Erfahrung, die nur eine Zweiheit des Inhalts umfafst, ist so ein „metaphysischer Dualismus“ der Erfahrung geworden. Dieser Dualismus bedeutet aber einen Doppel- und Widersinn, der sich in den Verhandlungen der Philosophen über Subjektivität und Objektivität, über Realität und Idealität beredten Ausdruck verschafft.[2])

4. Um diesen Doppel- und Widersinn zu vermeiden, ist es nötig, jene erste Introjektion, die alle weiteren Einlegungen und Unterlegungen veranlafst hat, wieder auszuschalten, und also auf den Befund der empiriokritischen Prinzipialkoordination zurückzugehen. Nach ihr ist zu einer vollen Erfahrung immer ein menschliches Individuum und eine Umgebung erforderlich. Diese beiden aber, menschliches Individuum und Umgebung, sind gleichartige Bestandteile der Erfahrung. Wenn ich sage: ich finde einen Baum vor, so ist das schon eine ungenaue Ausdrucksweise für die ursprüngliche Erfahrung. Denn das, was dieser Satz als „ich“ bezeichnet — das Ich-Bezeichnete sagt Avenarius — ist selbst nichts anderes als ein Vorgefundenes, und zwar ein im selben Sinne Vorgefundenes, wie es ein beliebiger Umgebungsbestandteil, in dem gewählten Beispiel der Baum, ist. Also: nicht das Ich-Bezeichnete findet den Baum vor, sondern das Ich-Bezeichnete und das Baum-Bezeichnete sind ganz gleichmäfsig Inhalt ein und desselben Vorgefundenen.

Das Ich und die Umgebung stehen in Bezug auf die Art und Weise, wie sie gegeben sind, vollständig auf gleicher Linie. Im Ich und in dem jeweiligen Umgebungsbestandteil der Erfahrung wird wohl ein Verschiedenes erfahren, aber sie werden nicht in verschiedener Weise erfahren.[3])

Diese Einsicht hat also die Grundlage der weiteren Behandlung des Erkenntnisproblems zu bilden. Die uns schon bekannte

[1]) Menschl. Weltbegr. S. 41 ff.
[2]) Menschl. Weltbegr. S. 58 ff.
[3]) Menschl. Weltbegr. S. 77 ff.

Unterscheidung von R-Werten und E-Werten wird dabei wieder herangezogen; auch wird wieder vom Standpunkt des M aus argumentiert.

In der Erfahrung des M sind R-Werte (Umgebungsbestandteile) und E-Werte (Aussagen des M in Bezug auf die Umgebungsbestandteile und in Bezug auf ein denselben gegenüber bethätigtes affektionales Verhalten) gegeben. Es erhellt, dafs die E-Werte in einem Abhängigkeits-Verhältnis zu den R-Werten stehen. Setze ich eine Reihe von R-Werten voraus: $R, R^1, R^2 \dots R^{(n)}$, so ist ihr eine Reihe von E-Werten: $E, E^1, E^2 \dots E^{(n)}$ als abhängige Variable in der Weise zuzuordnen, wie es die mathematische Funktionsbeziehung ausdrückt. D. h. die beiden Reihen sind als ein System zweier Veränderlicher der Art zu betrachten, dafs der Veränderung der einen eine Veränderung der anderen entspricht. Der Eintritt aber der Veränderung ist abhängig von einer Bedingungsgesamtheit und zwar so, dafs schliefslich das Auftreten einer bestimmten Bedingung, der „Komplementärbedingung", den Ausschlag giebt.[1])

Nun treten aber weitere Erfahrungen (— die, mit denen es die Psychophysik zu thun hat —) hinzu, welche darüber belehren, dafs die E-Reihe von der R-Reihe doch nicht unmittelbar, vielmehr nur mittelbar abhängig ist. Zwischen den R-Werten und den E-Werten stehen nämlich, wie eben jene Erfahrungen beweisen, die nervösen Organe und Leitungen, und letztlich eine nervöse Centralstelle, der Avenarius den Namen System C giebt.

Nur zwischen den Änderungen dieses Systems C und den E-Werten des betreffenden Individuums besteht ein Verhältnis unmittelbarer Abhängigkeit. So stellt sich also jetzt als die empiriokritische Aufgabe die heraus, das Abhängigkeitsverhältnis aller möglichen E-Werte von den verschiedenartigen Zuständen des nervösen Centralsystems aufzuzeigen. Es fragt sich daher zunächst, worauf beruhen die Zustandsänderungen des nervösen Centralsystems?[2])

Dafs dafür einerseits die Einflüsse der Umgebungsbestandteile in Betracht kommen, wissen wir schon. Aber sie können nicht allein in Betracht kommen, denn dann wäre das ganze System C überflüssig, könnte wieder ausgeschaltet werden und es ergäbe sich

[1]) Kritik d. rein. Erfahr. I, S. 16 ff.
[2]) Kritik d. rein. Erfahr. I, S. 40 ff.

doch eine direkte Abhängigkeit der E-Werte von den R-Werten. Also ist anzunehmen, dafs das System C in sich selbst Bedingungen enthält, welche mit den Einflüssen der Umgebungsbestandteile konkurrieren. Und zwar wird man, da die Umgebungsbestandteile als ein Fremdartiges das System C zu beeinflussen suchen, annehmen müssen, dafs das System C sich diesen Einflüssen gegenüber zu behaupten strebt. Die volle Selbstbehauptung des Systems C kann ich als vitales Erhaltungsmaximum bezeichnen; dieses wird freilich als ein idealer, niemals ganz verwirklichter Zustand anzusehen sein; alle wirklichen Zustände werden vielmehr nur Annäherungen an denselben darstellen, mehr oder weniger grofse Annäherungen. Und zwar mufs – nach dem zuvor Bemerkten – ihr Abstand vom vitalen Erhaltungsmaximum durch die Konkurrenz der Umgebungseinflüsse und der Stoffwechselvorgänge des Systems C bedingt sein. Der gröfste vitale Erhaltungswert wird dann gegeben sein, wenn die genannten beiderseitigen Einflüsse sich gegenseitig kompensieren, wenn also der Stoffwechselersatz im System C den Arbeitsleistungen, die durch die Umgebungseinflüsse veranlafst werden, die Wage hält. Bezeichne ich die beiderseitigen Einflüsse je als Funktionen der Umgebungsreize und der Stoffwechselvorgänge, so erhalte ich für den idealen Zustand des vitalen Erhaltungsmaximums die Formel: $f(R) = -f(S)$ oder: $f(R) + f(S) = 0$.

Die rechte Seite der letztformulierten Gleichung nennt Avenarius die „Vitaldifferenz“. Alle Abweichungen von der Vitaldifferenz 0 beruhen also auf Systemschwankungen, d. h. darauf, dafs das Eintreten der Zunahme oder der Abnahme eines der beiden Faktoren der linken Seite ein Abweichen vom Ruhezustand veranlafst.[1])

5. Damit haben wir die unabhängige Vitalreihe in ihren Grundzügen charakterisiert. Dieser unabhängigen Vitalreihe ist nun als abhängige Vitalreihe die Reihe der E-Werte zugeordnet.[2]) Da die E-Werte alle menschlichen Aussagen repräsentieren, so müssen also die Gesetze sämtlicher wissenschaftlicher und vorwissenschaftlicher Meinungen auf die unabhängigen Vitalreihen, denen sie entsprechen, zurückgeführt werden, d. h. auf die Zustandsänderungen des centralen Nervensystems. Diesen Nachweis sucht die „Kritik der reinen Erfahrung“ mit einem reichen Illustrationsmaterial aus

---

1) Kritik d. rein. Erfahr. I, S. 64 ff.

2) Kritik d. rein. Erfahr. I, S. 85 ff. II, S. 3 ff.

der Geschichte menschlicher Meinungen und Überzeugungen zu erbringen. Entsprechend der bestimmten Art und Weise der jeweiligen Systemschwankungen der unabhängigen Vitalreihe ergiebt sich auch eine verschiedenartige Schwankungsgeübtheit der abhängigen E-Werte und diese erhalten dementsprechend beispielsweise den Charakter der Verworrenheit oder Unheimlichkeit, oder aber — bei wachsender Geübtheit – den eines Fidentials und zwar entweder den der Wirklichkeit („das Existential") oder der Sicherheit („das Sekural") oder der Bekanntheit („das Notal").[1] In Fortführung dieser Darlegungen erfährt die oben von der unabhängigen und der abhängigen Vitalreihe und ihrem Verhältnis zu einander gegebene Skizze noch vielfache Komplikationen. Jede Schwankung des Systems C kann abermalige Schwankungen erleiden u. s. w.; so entstehen die Vitalreihen höherer Ordnung, und erst sie sind es eigentlich, die für die menschlichen Begriffsbildungen in Betracht kommen. Weitere Komplikationen und Modifikationen der E-Werte entstehen durch Einwirkungen des affektiven Verhaltens. Hier wird vor allem der Einflufs von Lust und Unlust erörtert.[2])

Für unseren Zweck ist es nicht nötig, auf diese Komplikationen näher einzugehen; die prinzipielle Grundauffassung des Erkenntnisproblems und seiner Lösung wird dadurch nicht berührt.

Wir können vielmehr sogleich zu dem Abschlufs der ganzen Kritik der reinen Erfahrung übergehen. Dieser kehrt zu dem Ausgangspunkt zurück und giebt die endgültige Bestimmung des Begriffs der reinen Erfahrung. – Zwei vorläufige Begriffe derselben hatte die Einleitung aufgestellt, einen synthetischen und einen analytischen.

Der synthetische definiert – auf Grund der empiriokritischen Grundvoraussetzung – die reine Erfahrung als ein Ausgesagtes, welches in allen seinen Komponenten rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat. Dieser Begriff geht aus dem Bereich des Ausgesagten selbst heraus, ist eben daher ein synthetischer. Es ist aber auch ein Begriff der reinen Erfahrung aufzustellen, ohne jenen Schritt über den Bereich des Ausgesagten hinaus zu thun, der analytische Begriff: eine Erfahrung, welcher nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre. –

[1]) Kritik d. rein. Erfahr. II, S. 16 ff.
[2]) Kritik d. rein. Erfahr. II, S. 61 ff.

Nach diesem analytischen Begriff, der es lediglich mit der Erfahrung in sich selbst zu thun hat, wie z. B. Schmerz und Glauben auch in sich selbst eine Thatsache oder ein Phänomen sind, bleibt es denkbar, dafs es Aussageinhalte giebt, die nicht in allen Komponenten rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung haben. Und so erhebt sich denn die Frage: fallen der synthetische und der analytische Begriff der reinen Erfahrung zusammen, bezw. in welchem Umfange fallen sie zusammen? [1])

Die Beantwortung dieser Frage mufs auch die endgültige Antwort auf die andere in sich schliefsen: was ist wirklich und eigentlich reine Erfahrung?

Zum Zweck der abschliefsenden Beantwortung dieser Fragen wird abermals zwischen einem doppelten Erfahrungsbegriff unterschieden, einem weiteren und einem engeren. Erfahrung im weiteren Sinne sind alle Aussageinhalte eben als solche, auch wenn sie nur ein Gedachtes zum Ausdruck bringen; so ist z. B. das als Centaur Bezeichnete eine Erfahrung (im weiteren Sinne), nämlich qua Gedanke als ein Vorgestelltes. Erfahrung im engeren Sinne, Erfahrung κατ' ἐξοχήν sind dagegen – und darin fafst sich die Summe der Kritik der reinen Erfahrung zusammen – nur diejenigen E-Werte, welche als abhängige von Systemschwankungen des nervösen Centralorgans in den Änderungen peripherischer Sinnesorgane die nächste Bedingung ihrer Setzung haben und demgemäfs als „Sachen" den Charakter des Wahrgenommenen tragen.

Für diese eigentliche Erfahrung fallen also der synthetische und der analytische Begriff der reinen Erfahrung zusammen: es giebt keine E-Werte, für die nicht Bestandteile der Umgebung als Voraussetzung derselben in allen ihren Komponenten anzunehmen wären.[2])

Der Empiriokritizismus hat den zu Beginn als nur „vorläufigen" hingestellten synthetischen Begriff der reinen Erfahrung als den wissenschaftlich allein haltbaren erwiesen; alles, was man von „innerer Erfahrung" von „Bewufstseinsthatsachen" u. dergl. geredet hat, beruht ja auf Introjektion und mufs aus dem Reich der Wirklichkeit ausgewiesen werden. Und gleichzeitig mit ihm scheidet aus dem Reiche der Wirklichkeit – und zwar jeder Wirklichkeit, nicht

---

[1]) Kritik d. rein. Erfahr. I, S. 4 f.

[2]) Kritik d. rein. Erfahr. II, S. 340–367.

etwa blofs der erkenntnismäfsig zu fassenden, der gegenüber es noch eine andere gäbe – alles aus, was auf Grund solch innerer Erfahrungen – auf welchem Wege im übrigen immer – von einer höheren über diese niedere hinausliegenden Welt geträumt und gefabelt worden ist. D. h.: metaphysische Aufstellungen im engeren Sinne, Aufstellungen über das jenseits dieser empirischen Welt Liegende, Aufstellungen über das Transcendente höherer Ordnung, sind widersinnig; sie sind ebenso widersinnig, wie überhaupt alle metaphysischen Aufstellungen, d. h. alle Aufstellungen, die sich auf jenseits der Erfahrung Liegendes richten. Kurz: jede Metaphysik ist unmöglich, nicht blofs die, welche Kant und Ritschl für unmöglich erklärt haben, sondern anch die, welche beide – nur unter anderem Namen – zurückbehalten haben.

KAPITEL II.

Prüfung der erkenntnistheoretischen Grundposition des Empiriokritizismus vom Standpunkte des theologischen Interesses.

§ 8. Einleitung: Der Empiriokritizismus als wissenschaftliche Neubelebung des Materialismus einerseits, des Skeptizismus anderseits.

1. Dafs Avenarius durch die Untersuchungen, die er unter dem Titel einer Kritik der reinen Erfahrung führt – er könnte ebenso gut, ja bezeichnender von einer Theorie oder einem System der reinen Erfahrung sprechen[1]) – die letzten und tiefsten Erkenntnisprobleme vielfach gefördert hat, scheint mir zweifellos;[2]) es scheint mir ebenso zweifellos, wie das andere, dafs der Empiriokritizismus als solcher, d. h. eben als geschlossene Theorie, als System, unhaltbar ist, unhaltbar, weil in sich selbst widerspruchsvoll, einseitig und erfahrungswidrig. Gleichfalls zweifellos erscheint mir weiter, dafs die Untersuchungen, mit denen es die Kritik der reinen Erfahrung (als System- nicht als Buchbezeichnung) zu thun hat, wirklich für die letzten und wichtigsten Fragen, die es überhaupt für Menschen giebt, von gröfster Bedeutung sind. Avenarius selbst ist davon überzeugt gewesen; und ich meine also: mit Recht.

[1]) Vgl. das Urteil Wundts in Philos. Stud. XIII, S. 2.

[2]) Einen sprechenden Beweis dafür liefert u. a. der schon erwähnte erste Band der Grundzüge der Psychologie (Die Prinzipien der Psychologie) von Hugo Münsterberg, Leipzig 1900, in welchem vom allgemein-philosophischen Standpunkt aus die Prinzipienfragen der Psychologie behandelt werden. Der Verfasser steht – aufs Ganze gesehen – auf einem dem Empiriokritizismus stracks entgegengesetzten Standpunkt, ist aber in seinen Problemstellungen von demselben aufs stärkste beeinflufst.

Und zwar hat er auch den Punkt, auf den letztlich alles ankommt, mit gröfster Klarheit herausgestellt. Es ist – nach der empiriokritischen Terminologie – die Bestimmung des Verhältnisses der E-Werte zu den Individuen, in Bezug auf welche sie angenommen werden. Die Sprache des sonst so nüchternen auf jeden Reiz der Darstellung verzichtenden Philosophen nimmt einen höheren Schwung an, wo er auf die Bedeutung jener Frage hinweist:

„Die Bestimmung dieses Verhältnisses kann man in gewissem Betracht als die philosophische Aufgabe κατ' ἐξοχήν bezeichnen; jedenfalls ist das Problem ehrwürdig durch sein Alter, hervorragend durch die Vielheit ernstester Fragen, die sich ihm anschliefst, erhaben durch die gewaltige Gedankenarbeit, welche die edelsten Geister von Jahrtausenden ihm widmeten, unvergleichlich durch die Inhalts- und Formenfülle seiner Lösungen', einzig durch seine kulturelle Bedeutung."[1])

Auf die Bestimmung des Verhältnisses der E-Werte zu dem menschlichen Individuum, in Bezug auf welches sie angenommen werden, beziehen sich diese Worte des Empiriokritikers. Der Bestimmung dieses Verhältnisses sollen die Untersuchungen dienen, die er anstellt und die sich in die beiden Fragen zusammenfassen lassen: was das Haben der E-Werte seitens der Mitmenschen bedeutet und in welchem Sinne überhaupt die Annahme von E-Werten in Bezug auf Menschen gemacht werden darf.

Das menschliche Individuum als solches gehört zu den „Umgebungsbestandteilen", zur materiellen Natur; die E-Werte dagegen repräsentieren die „amechanischen" Bestandteile der Welt und des Weltgeschehens, sie repräsentieren das gesamte geistige Leben der Menschheit, also auch das gesamte religiöse Vorstellungs- wie Gefühls- und Willensleben.

2. Es erhellt, welche Wichtigkeit jene Frage nach Sinn und Bedeutung der E-Werte auch für die Theologie hat. Ist es doch nur in neuem Gewande dieselbe Frage, um die sich zu allen Zeiten die fundamentalsten Voraussetzungen und Beweisführungen der religiösen bezw. theologischen Apologetik gedreht haben. Mit zwei Hauptgegnern hat es die letztere dabei stets zu thun gehabt, dem konsequenten Materialismus und dem konsequenten Skeptizismus.

---

[1]) Menschl. Weltbegr. S. 67.

Beide haben in den letzten Decennien so gut wie allgemein für wissenschaftlich – und das heifst hier philosophisch – überwunden gegolten; und in den alten Formen waren und sind sie das auch. Immerhin konnte es keinem tiefer Blickenden verborgen bleiben, dafs trotz des überlegenen Achselzuckens, mit dem die wissenschaftliche Philosophie jene Betrachtungsweisen behandelte, dieselben doch in weitesten Kreisen der Gebildeten, ja der gelehrten Forscher, als gültige, sogar als selbstverständliche angesehen wurden und werden. Der Empiriokritizismus bedeutet nun die **wissenschaftliche** Neubelebung dieser beiden Denkweisen. Das scheint eine kühne Behauptung zu sein. Denn der Empiriokritizismus bekämpft an seinem eigenen Teil jene beide Richtungen aufs lebhafteste; aber er bekämpft sie nur in ihren alten Formen, um sie in neuen, erkenntnistheoretisch basierten, wieder aufzurichten. – Damit hängt es auch zusammen, dafs er eine Verbindung jener beiden Denkweisen zustande bringt, die doch an und für sich die entgegengesetzten Endpunkte einer Linie einnehmen, wenn man nämlich als die gemeinsame Linie die Unterschätzung des geistigen Lebensinhaltes annimmt (thut man das nicht, dann mufs man sie sogar als schlechthin einander entgegengesetzte und einander ausschliefsende betrachten). Indem aber der Empiriokritizismus hinter den hergebrachten Standpunkt der Betrachtungsweise zurückgeht und auch an die untersten Schichten der auf der einen wie auf der anderen Seite gemachten Voraussetzungen mit seiner Kritik herantritt, vermag er eine gewisse Vereinigung der beiden Standpunkte zu gewinnen. – Das bedeutet aber für die Theologie, dafs hier ihre stärksten und gefährlichsten Gegner eine sonst ungewohnte Bundesgenossenschaft eingegangen sind.

§ 9. Der Ausgangspunkt der reinen Erfahrung und die empiriokritische Prinzipialkoordination.

1. Der Empiriokritizismus geht mit seiner Kritik hinter den üblichen Standpunkt der Betrachtung zurück. Die natürliche, unverbildete und unverfälschte Erfahrung, die Erfahrung des gemeinen Menschenlebens, soll Ausgangspunkt und Norm seiner Reflexionen sein. Das ist in Bezug auf erkenntnistheoretische Untersuchungen keine neue Forderung; aber Avenarius hat sie mit gröfserem Nach-

druck als irgendein anderer geltend gemacht und er hat auch mit ihrer Durchführung entschlossener und vollständiger Ernst zu machen gesucht, als gemeinhin geschah. Daher sind auch die Anregungen zur Klärung und Festigung der eigenen erkenntnistheoretischen Position, welche seine Untersuchungen geben, trotz der Fehler und falschen Unterstellungen, die sofort gemacht werden, sehr starke. Das äufserst schwierige, zunächst oft abstofsende Studium dieser Untersuchungen – an Schwierigkeit kann ich ihm nur das Studium gnostischer Systeme vergleichen – erweist sich schliefslich doch als ein anziehendes und jedenfalls als ein fruchtbares, auch – ja gerade – für den Theologen.

Mit unerbittlicher Strenge betont Avenarius, dafs für die ursprüngliche Erfahrung die Umgebung einfach Vorgefundenes oder Gegebenes ist. Findet die Wahrnehmung eines Baumes statt, so ist der Baum eben da, er wird vorgefunden, angetroffen. Es ist keineswegs so, dafs zunächst nur die Vorstellung vom Baum in mir ist, und ich diese Vorstellung in die Aufsenwelt projiziere, so dafs der aufsenweltliche Gegenstand irgendwie Produkt meines Setzens ist.

Das ist eine erkenntnistheoretische Einsicht, deren Bedeutung weit über die nächste Anwendung, die Avenarius von ihr macht, hinausreicht. Sie hat zu ihrer Konsequenz, überhaupt und allgemein das Gegebene zunächst als Gegebenes hinzunehmen und bei aller nachfolgenden Kritik und Reflexion niemals zu vergessen, dafs es sich um ursprünglich Gegebenes handelt. Ob dabei wahrnehmungsmäfsig Gegebenes oder gefühls- und willensmäfsig Gegebenes in Frage steht, kann in dieser Hinsicht keinerlei Unterschied begründen.[1])

Weiter hat Avenarius auch damit recht, dafs für die ursprüngliche Gegenstandserfahrung die Unterscheidung von „psychisch" und „physisch" oder von „subjektiv" und „objektiv" überhaupt nicht vorhanden ist, d. h. nicht nur begrifflich nicht vorhanden ist, sondern schlechterdings überhaupt nicht. – Der Baum ist für die wahrnehmende Erfahrung da als real existierend, aber er ist weder physisch-materiell noch psychisch-immateriell; er ist vielmehr keins von beiden. Er ist wirklich nur „Baum-Bezeichnetes". Die Unter-

[1]) Dies ist auch der Punkt, in dem sich Dunkmann in seinem oben genannten Buch: Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie, 1899, auf Avenarius stützt.

scheidung von Physischem und Psychischem, von Objektivem und Subjektivem beruht auf einer Bearbeitung des gegebenen Erfahrungsthatbestandes durch den reflektierenden Menschen. – Dieselbe Einsicht mufs aber wieder auch dann Platz greifen, wenn man nicht von Wahrnehmungsgegenständen, von „physischen Objekten“ (nach der späteren Unterscheidung) ausgeht, sondern von „subjektiven psychischen Zuständen“; auch ihre Charakterisierung als subjektiver und psychischer beruht auf nachträglicher Reflexion.

2. Das führt uns zu der ersten Ausstellung, die wir der empiriokritischen Ausgangsposition gegenüber zu erheben haben, und sie wird sofort das πρῶτον ψεῦδος des Empiriokritizismus ans Licht stellen. Das Gefühls- und Willensleben wird von ihm von vornherein vergewaltigt; es kommt von Anfang an – und was die Hauptsache ist: gerade zu Anfang – nicht zu seinem Recht.

Die Aussage der reinen, d. h. ursprünglichen und unbearbeiteten Erfahrung lautet so: Umgebungsbestandteile einerseits, eigene Gefühls- und Willensregungen anderseits sind da, sind Gegebenes oder Vorgefundenes. Der Empiriokritizismus unterschlägt die ganze zweite Reihe. Später zieht er sie allerdings in Rechnung, aber erst zu einer Zeit und an einem Ort, da ihnen ihr Schicksal, eine lediglich sekundäre Rolle zu spielen, durch die ganze inzwischen aufgebaute Theorie bereits bestimmt ist. Aber, wird man einwenden, es ist doch nicht an dem, dafs im ersten Ansatz des Empiriokritizismus das Gefühls- und Willensleben unterschlagen wird, denn der empiriokritische Ansatz, die Prinzipialkoordination, lautet: Menschliches Individuum und Umgebungsbestandteile, oder: Ich und meine Umgebung. Und wenn nun, wie wir ausgeführt haben, gerade auf diese Zusammengehörigkeit der beiden Glieder, des Centralgliedes und des Gegengliedes der reinen Erfahrung, das gröfste Gewicht gelegt wird, dann scheint doch damit auch dem genügt zu sein, was wir vermifsten. Denn das Centralglied der empiriokritischen Prinzipialkoordination, das menschliche Individuum bezw. das Ich, schliefst doch Gefühls- und Willensregungen ein? Avenarius selbst führt ja aus, dafs, wenn ich den Bewegungen und Lauten eines Mitmenschen mehr als mechanische Bedeutung beilege, das gerade bedeutet, dafs ich dieselben ganz wie die eigenen sich auf Gedanken, Gefühle und Wollungen beziehen lasse. Ganz recht; aber mit alledem ist nur gezeigt, wie Avenarius sich selbst über

die von uns erhobene Forderung hinwegtäuscht, nicht aber, dafs er sie wirklich erfüllt. Der Begriff des menschlichen Individuums oder des Ich als des Centralgliedes der empiriokritischen Prinzipialkoordination enthält auf der einen Seite zu viel, auf der andern zu wenig. Er ist überhaupt für den ersten Ansatz ein viel zu komplizierter Begriff, der genauer und präciser hätte bestimmt werden müssen, um, ohne Verwirrung zu stiften, verwendet werden zu können. — Er enthält zu viel, insofern ein eigentliches Ich-Bewufstsein, oder — um auch für den empiriokritischen Standpunkt theoriefrei zu sprechen — eine eigentliche Ich-Erfahrung keineswegs zur reinen, ursprünglichen Erfahrung gehört; jedenfalls nicht notwendig, ja auch nicht in der Mehrzahl der Fälle. Ob eine solche Ich-Erfahrung überhaupt ursprüngliches Datum einer reinen Erfahrung im Sinne des Empiriokritizismus sein kann, mag hier dahingestellt bleiben; für gewöhnlich ist sie es jedenfalls nicht. Wir werden darauf zurückzukommen haben. Zunächst interessiert uns das andere: der Begriff des Ich als des Centralgliedes der Prinzipialkoordination enthält zu wenig, insofern er von Avenarius als rein formaler Begriff behandelt wird, dessen Inhalt nicht in Betracht gezogen wird. Avenarius selbst bezeichnet allerdings das Ich als den „reichhaltigeren“ Elementenkomplex dem anderen weniger reichhaltigen gegenüber, den das Gegenglied der Prinzipialkoordination, der Umgebungsbestandteil, — in seinem bevorzugten Beispiel der Baum —, darstellt[1]); aber jenes Prädikat bleibt ein leeres epitheton ornans. Thatsächlich wird die Reichhaltigkeit der Inhaltselemente des Ich in diesem Zusammenhang gar nicht in Betracht gezogen. Gerade auf sie aber kommt es an; denn in der ursprünglichen Erfahrung sind gerade sie, d. h. die mannigfachen Gefühlsregungen und Wollungen des Menschen das Gegebene und Vorgefundene, nicht das abstrakte Ich. Hier würde allerdings Avenarius sofort Einspruch erheben: von nichts spreche er weniger als von einem „abstrakten“ Ich; es sei durchaus und lediglich das konkrete Ich, mit dem er operiere; — richtiger würde er sagen, an das er gedacht wissen wolle, wenn er mit dem Ich-Begriff als einem rein formalen operiere. Denn thatsächlich thut er eben das letztere.

Ungleich einseitiger, daher aber auch offenkundiger, liegt die

[1]) Menschl. Weltbegr. S. 83.

gerügte Fehlerhaftigkeit des Ansatzes, d. h. die Vernachlässigung des Gefühls- und Willenslebens, bei Mach und Ziehen vor.

Für Mach besteht die ganze innere und äufsere Welt aus einer geringen Zahl von gleichartigen Elementen, die wir gewöhnlich Empfindungen nennen, die aber theoriefrei besser kurzweg als Elemente bezeichnet werden. Auch die innere Welt baut sich restlos aus ihnen auf. Denn auch Schmerz und Lust müssen als Empfindungen betrachtet werden. Schmerz- und Lustempfindungen bilden aber auch den wesentlichen Inhalt aller sogenannten Gefühle [und – können wir im Sinne Machs hinzusetzen – Willensregungen], vgl. a. a. O., S. 14f.

Ziehen beschränkt kurzer Hand das Gegebene von vornherein auf Empfindungen und Vorstellungen: „Ursprünglich sind nur die Empfindungen und notwendig mit ihnen die Vorstellungen gegeben, sonst nichts.“ Vgl. a. a. O., S. 2f.

3. Diese Verschiebung des Sachverhalts hat nun weittragende Folgen. Zunächst ist von hier aus schon die Behauptung zu kritisieren, dafs „das Ich“ und die Umgebungsbestandteile nicht in verschiedener Weise erfahren würden. Das Ich und die Umgebung, sagt Avenarius, stehen hinsichtlich ihres Gegebenseins vollständig auf gleicher Linie; das als Ich Bezeichnete sei im selben Sinne ein Gegebenes wie das als Baum Bezeichnete. Welche Auffassung er damit ausschliefsen will, wird deutlich, wenn er hinzufügt: namentlich unterscheide sie sich nicht durch den Gegensatz eines Unvermitteltseins und Vermitteltseins, noch auch durch den Gegensatz eines Subjekt- und Objektseins (Menschl. Weltbegr. 83). Das letztere – bezüglich des Gegensatzes von Subjekt- und Objektsein – ist richtig, kommt aber überhaupt gar nicht in Frage, wenn an Stelle der falschen oder jedenfalls ungenauen Gegenüberstellung von Ich und Umgebung die richtigere, vorher bezeichnete, tritt. – Anders liegt es dagegen mit den über dies Moment hinausgehenden Aufstellungen von Avenarius. Die Behauptung, dafs „das Ich“ und die Umgebung nicht in verschiedener Weise erfahren würden, ist sehr vorsichtig aufzunehmen. Die These ist schon an sich sehr mifslich, weil es gerade die Eigentümlichkeit der ursprünglichen reinen Erfahrung ist, dafs in ihr über den Inhalt der Erfahrung, also auch über das „wie“ desselben, nicht weiter reflektiert wird. In dem

Augenblicke, wo ich meine Erfahrung daraufhin betrachte oder einen anderen bezüglich seiner Erfahrung darnach frage, in welcher Weise er diesen und jenen Bestandteil seiner Erfahrung vorfinde, habe ich es nicht mehr mit der ursprünglichen Erfahrung selbst zu thun.

Wird aber einmal auf die Art und Weise, wie die verschiedenen Bestandteile gegeben sind, reflektiert, dann kann keine Rede davon sein, dafs beide in ganz gleicher Weise erfahren würden, dafs beide hinsichtlich ihres Gegebenseins vollständig auf gleicher Linie ständen. Umgebungsbestandteile einerseits, eigene Gefühls- und Willensregungen anderseits, sind für die ursprüngliche Erfahrung nur insofern gleichmäfsig gegeben, als sie beide eben gegeben, vorhanden, da sind, und dies Gegebensein allein beachtet wird. Wird aber die Aufmerksamkeit auch auf das „wie" des Gegebenseins gerichtet, dann kann die Antwort nur dahin lauten, dafs es sich um verschiedenartige Erfahrungen handele, und die Verschiedenartigkeit wird zunächst dahin bestimmt werden, dafs die Gefühls- und Willensregungen unmittelbarer gegeben sind als die Umgebungsbestandteile. Allerdings wird noch nicht der Gegensatz eines Unvermitteltseins und Vermitteltseins statuiert werden, — der gehört erst der Stufe einer direkten Reflexion an; aber dafs die Gefühls- und Willensregungen unmittelbarer da sind, das wird ausgesagt werden, sobald überhaupt die Aufmerksamkeit auf die Frage gerichtet wird.

§ 10. Der Unterschied von Immanentem und Transcendentem.

Äufsere und innere Erfahrung.

1. An die voraufgegangene Untersuchung schliefst sich sofort eine andere, ungleich weitergreifende. Mache ich jetzt den Inhalt der ursprünglichen Erfahrung zum Gegenstand der absichtlichen Reflexion, dann wird sich der Unterschied der Art und Weise, wie die beiden Bestandteile gegeben sind, näher dahin bestimmen, dafs Gefühls- und Willensregungen meine eigenen Bestimmtheiten sind, während die Dinge, die ich vorfinde, mir als etwas anderes gegenüberstehen. Gegen diese Bestimmung wird sofort der Einwand geltend gemacht werden, in derselben rechneten doch auch wir mit einem „Ich", sofern wir von „meinen" Bestimmtheiten und

„mir“ gegenüberstehenden Dingen sprechen, während wir doch vorher bei Avenarius die Verwertung des Ich für die Prinzipialkoordination als unstatthaft erklärt hätten. Dieser Einwand giebt uns erwünschten Anlafs, ein naheliegendes Mifsverständnis unserer Betrachtung abzuwehren. Wir haben schon oben die Verwertung des Ich-Begriffs für die Prinzipialkoordination durch Avenarius nur deshalb getadelt, weil er ein zu komplizierter und daher zu unbestimmter Begriff ist. Keineswegs haben wir leugnen wollen, dafs nicht auch in der primären Erfahrung das Ich irgend eine Rolle spiele. Nur das haben wir geleugnet, dafs in der ursprünglichen Erfahrung das Ich notwendig als Ich vorgefunden wird, dafs es als ein Vorgefundenes angetroffen wird wie die Umgebungsbestandteile (und wie – nach unserer Analyse – die eigenen Gefühls- und Willensregungen).

Das Ich wird bethätigt oder es bethätigt sich selbst als spontan wirkendes Aktualitätsprinzip; – aber es wird – nämlich in der reflexionslosen primären Erfahrung – nicht angetroffen und vorgefunden, es ist in keiner Weise Gegenstand eigener und besonderer Erfahrung, sowenig das Ich als konkretes psychophysisches Individuum wie das Ich als abstraktes Ich-Bewufstsein.

Wohl aber charakterisieren sich die Gefühlsregungen und Wollungen, die neben den Umgebungsbestandteilen zum Inhalt der reinen Erfahrung gehören, als die meinen, als die mir zugehörigen, als meine eigenen Bestimmtheiten, sobald ich über die Doppelseitigkeit der Erfahrung reflektiere. Und damit tritt dann die Verschiedenartigkeit, die in Bezug auf das Gegebensein der Gefühls- und Willensregungen einerseits, der Umgebungsbestandteile anderseits vorhanden ist, klar heraus. Die ersteren sind meine eigenen Bestimmtheiten, die anderen stehen mir als fremdartige Objekte gegenüber. – Jetzt drängt sich aber auch sofort und unabweisbar die weitere Reflexion auf: also sind mir die Dinge gar nicht direkt und unmittelbar gegeben, wie die Gefühlsregungen und Wollungen. Mit anderen Worten: Der Gegensatz des Unvermitteltseins und Vermitteltseins kommt jetzt notwendig und unabweisbar zum Bewufstsein. Daran schliefst sich weiter die Erkenntnis, dafs wir direkt und unmittelbar von den Dingen nur Vorstellungen haben. So ergeben sich als unser eigener Besitz die Vorstellungen von den Umgebungsbestandteilen auf der einen Seite,

die Gefühls- und Willensregungen oder Gefühls- und Willensbestimmtheiten auf der anderen. Diesem unserem eigenen Besitz stehen jetzt die Umgebungsbestandteile als aufsenweltliche Dinge gegenüber.

Damit ist aber der Gegensatz von Immanentem und Transcendentem da; er hat sich mit absoluter Notwendigkeit von selbst herausgestellt.

Die Empiriokritiker haben ganz Recht, wenn sie immerfort betonen, dafs der Gegensatz von Immanentem und Transcendentem nicht zur ursprünglichen Erfahrung gehöre. Nein er gehört wirklich nicht zu ihr; und diese Einsicht ist für alle grundlegenden Erkenntnisprobleme von weittragendster Bedeutung. Aber Avenarius hat das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und die Empiriokritiker thun es fort und fort. Denn jene Einsicht zieht keineswegs die Schlufsfolgerung nach sich, dafs mithin der Gegensatz von Immanentem und Transcendentem überhaupt ein unzulässiger, verkehrter sei. Vielmehr wird diese Schlufsfolgerung vom Empiriokritizismus nur auf Grund der aufgezeigten falschen Bestimmung des Ansatzes erschlichen. Wie dieser Ansatz falsch ist, so ist die Schlufsfolgerung falsch. Der Gegensatz von Immanentem und Transcendentem wächst aus der reinen Erfahrung in natürlich-notwendiger Weise heraus, sobald sich nämlich die beiden Bestandteile derselben schärfer bestimmen und sich damit gegen einander abgrenzen.

Diesem Resultat entzieht sich der Empiriokritizismus nur dadurch, dafs er von vornherein den einen dieser beiden Bestandteile bei Seite setzt, oder genauer: ihn so bestimmt, dafs er ihn für die ausschlaggebende Argumentation bei Seite setzen kann. In Wirklichkeit liegt es also vielmehr so, dafs sich der Gegensatz von Immanentem und Transcendentem notwendig und von selbst auf der Basis der reinen Erfahrung einstellt.

Und weiter: ebenso notwendig und ebenso von selbst, wie sich dieser Gegensatz herausstellt, stellt sich im Anschlufs an ihn die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung des Transcendenten in seinem Gegensatz zum Immanenten heraus. Gerade nämlich deshalb, weil ursprünglich in der reinen Erfahrung die Gefühls- und Willensbestimmtheiten ebenso einfach und schlicht da sind, wie die Umgebungsbestandteile, drängt sich, sobald die Verschieden-

artigkeit der beiden Bestandteile bewufst geworden ist, die Frage auf: wie verhält es sich denn nun mit den aufsenweltlichen Dingen? Nicht sie selbst sind mir ja unmittelbar gegeben, sondern nur die Vorstellungen von ihnen; aber sie sind doch etwas Besonderes, von meinen Gefühls- und Willensbestimmtheiten Unabhängiges; und so weisen meine Vorstellungen auf Dinge hin, die „draufsen" selbständig existieren. Der nächste Schritt ist der, dafs nun diese selbständige Existenz der Dinge zum Problem wird. Auch dieser Schritt beruht, wie jetzt ohne weiteres klar ist, nicht auf einer Schrulle philosophischer Denkgewöhnung, wie uns der Empiriokritizismus einreden will, sondern auch er ist berechtigt, naturnotwendig und unvermeidlich.

2. Und abermals weiter. Sobald die Erkenntnis gewonnen ist, dafs uns die Dinge nicht unmittelbar gegeben sind, dafs es vielmehr allein unsere Vorstellungen sind, die auf Dinge aufser uns hinweisen, gewinnen wir im Anschlufs daran allmählich einen tieferen Einblick in das Getriebe, in die Werkstatt unseres Vorstellens. — In der ursprünglichen Erfahrung nehmen wir allerdings nur die gegenwärtigen Dinge wahr; aber diese gegenwärtigen Dinge sind doch für uns keineswegs die einzigen, die für uns überhaupt in Betracht kommen. Wie selbstverständlich rechnen wir in der Beurteilung dieser gegenwärtigen Dinge auch mit der Existenz anderer, zeitlich und örtlich abwesender, die uns von anderen Erfahrungsakten her bekannt sind, die wir aber jetzt — wie nun mehr zum Bewufstsein kommt — blofs vorstellen. Unser Vorstellen hat also die Eigentümlichkeit, Dinge vorstellen zu können, die uns nicht in direkter Wahrnehmung gegeben sind.

Dabei ist es auch nicht einmal auf die Erinnerung früher wahrgenommener Dinge beschränkt. Es kann vielmehr Dinge vorstellen und stellt sie vielfach vor, die uns niemals wahrnehmungsmäfsig gegeben gewesen sind und aller Voraussicht nach auch niemals wahrnehmungsmäfsig werden gegeben werden. Auch diesen Dingen gegenüber erhebt sich naturgemäfs die Frage, wie es in Wirklichkeit mit ihrer Existenz steht. Sofort aber ergiebt die Reflexion auf den zu Grunde liegenden Thatbestand, dafs die Vorstellungen der letzteren Art unter einander wieder sehr verschiedenartiger Natur sind. Insonderheit müssen wir zwei Klassen derselben auseinanderhalten, nämlich einmal solche Vorstellungen, die

sich teils auf Grund der Mitteilung fremder Wahrnehmungen, teils auf Grund von mehr oder weniger willkürlichen Verbindungen der bereits aufgespeicherten Vorstellungen ergeben und dann zum andern solche Vorstellungen, die wesentlich durch die eigenen Gefühls- und Willensbestimmtheiten angeregt werden.

Die nicht wahrnehmungsmäfsig gegebenen Vorstellungen der ersten Art verbleiben im Gesamtrahmen des gewöhnlichen Vorstellens. Über die wirkliche, d. h. transcendente Existenz ihrer Vorstellungsobjekte mufs also auch nach denselben Mafsstäben geurteilt werden, die überhaupt für jenes ganze Gebiet gültig sind. D. h. die ausschlaggebende Instanz mufs die vorhandene oder vorauszusehende Möglichkeit einer Kontrolle durch die wirkliche – möglichst wiederholbare – Wahrnehmung sein. Eine überaus reiche Skala abgestufter Wahrscheinlichkeitsurteile ist in diesem Satz beschlossen; dieselbe bis in alle Nüancen möglichst sicher festzulegen, ist eine der Hauptaufgaben der (philosophischen) Erkenntnistheorie.

Für uns kommt nur das Allgemeine in Betracht, dafs alle die bezeichneten Fälle und Möglichkeiten prinzipiell in gleicher Weise zu beurteilen sind.

Ganz anders steht es mit der anderen Gruppe, d. h. mit der Gruppe derjenigen Vorstellungen, zu denen wir durch Gefühls- und Willensbestimmtheiten veranlafst oder bezüglich deren wir wenigstens durch Gefühls- und Willensbestimmtheiten bewogen werden, sie anzunehmen bezw. festzuhalten, wenn sie uns auf dem Wege irgend welcher äufserlichen Tradition übermittelt worden sind. Hier steht die Frage nach der wirklichen, d. h. transcendenten Existenz der betreffenden Vorstellungsobjekte deshalb unter ganz anderen Bedingungen, weil das Vorstellen nicht allein und – was von besonderer Wichtigkeit ist – nicht in erster Linie für die Beurteilung in Betracht kommt. Und zwar müssen bei diesen Vorstellungen bezüglich der Frage nach der transcendenten Existenz ihrer Vorstellungsobjekte zwei Gesichtspunkte beachtet werden. Einerseits läfst sich auf diesem Gebiet eine derartige (objektive) Sicherheit bezw. Wahrscheinlichkeit des Urteils wie auf jenem anderen der reinen Vorstellungen auf keinem Wege erreichen. Jede Möglichkeit einer Kontrolle durch die Wahrnehmung, sei es in direkter, sei es in indirekter Weise, d. h. mittels Schlufsfolgerungen aus anderen Wahr-

nehmungen, ist ausgeschlossen. – Anderseits aber ist zu beachten, dafs diese Vorstellungen auf der Basis unserer eigenen Gefühls- und Willensbestimmtheiten erwachsen sind, und d. h. auf der Basis derjenigen Bestandteile der ursprünglichen Erfahrung, die uns allein direkt und unmittelbar gegeben sind. Daher kann von diesem Gesichtspunkt aus den betreffenden Vorstellungen eine ungleich gröfsere (subjektive) Sicherheit zukommen, als sie auf jenem anderen Gebiete überhaupt zu erreichen ist.

Doch dürfen die beiden Gruppen von Vorstellungen daraufhin nicht sofort für in jeder Weise unvergleichbar, für schlechthin inkommensurable Gröfsen erklärt werden. Das wäre wieder vorschnell und würde sich jedenfalls mit dem hier vorgetragenen Gang der Untersuchung nicht vereinigen lassen. Denn beidemal handelt es sich doch eben um Thätigkeiten, bezw. um Ergebnisse ein und desselben Vorstellens.

3. Die Aufgabe mufs also gerade die sein, das Verhältnis der beiden Vorstellungsgruppen zu einander zu bestimmen. Haben wir nun diese Aufgabe durch die ganze bisherige Erörterung vorbereitet, so ist für unseren Zweck abschliefsend folgendes hinzuzufügen. Wir haben oben die Verschiedenartigkeit der Gewifsheit, welche je für die eine und für die andere Gruppe von Vorstellungen in Bezug auf die transcendente Existenz ihrer Vorstellungsobjekte zu erlangen ist, durch die Prädikate „objektiv" und „subjektiv" bestimmt. Für den Zweck der ersten Charakterisierung dürften diese Prädikate auch zweckentsprechend sein. Jetzt aber müssen sie näher erläutert und es müssen für jedes herkömmliche Mifsverständnisse abgewehrt werden. – Beide Begriffe sind nicht absolut, sondern relativ zu fassen, aber je in eigenartiger Weise. Schlechthin objektive Sicherheit giebt es für Menschen überhaupt nicht (wir müfsten denn etwa gerade die Thatsachen der inneren Erfahrung selbst als „objektive" Thatbestände bezeichnen wollen, um dann für sie auch die Möglichkeit einer „objektiven" Sicherheit zu statuieren; diesen Sprachgebrauch wollen wir aber, um nicht Verwirrung zu stiften, vermeiden); auch auf dem Gebiet der aufsenweltlichen Vorstellungen bleibt selbst der höchste zu erlangende Grad von Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit im letzten Grunde subjektiv bedingt. Aber von diesem subjektiven Faktor kann abstrahiert werden und dann bleibt die Möglichkeit einer rein objektiven Betrachtungs- und Berechnungsweise übrig,

die nicht nur erlaubt, sondern im Interesse der Erkenntnis selbst durchaus erforderlich ist. Nur darf eben nicht vergessen werden, dafs dabei eine solche Abstraktion vollzogen wird, und dafs dieselbe also, wenn es sich um die letzte Beurteilung der Erkenntnis überhaupt handelt, in Rechnung gestellt werden mufs.

Was umgekehrt die Vorstellungen des anderen Gebiets betrifft, für das die zu erlangende Sicherheit vorher als subjektive charakterisiert wurde, so ist das keineswegs – wie sehr häufig und sehr gerne geschieht – dahin zu deuten, dafs wir nun hier über das blofs subjektiv-individuell Gültige überhaupt nicht hinauskämen.

So urteilen, heifst wiederum das Kind mit dem Bade ausschütten. Vielmehr steht es so, dafs auf diesem Gebiet der Ausgangspunkt für jede Diskussion allerdings in dem subjektiv Individuellen liegen mufs, dafs wir aber mittels der schon oben besprochenen Analogieschlüsse zu Urteilen allgemeinerer und allgemein gültigerer Art gelangen können. Immer aber bleibt vorbehalten, dafs das letztlich ausschlaggebende Moment hier in der Beschaffenheit der eigenen Gefühls- und Willensbestimmtheiten liegt. Auch hier ergiebt sich nun aus der Kombination dieser beiden Gesichtspunkte und auf Grund der näheren Art und Weise, wie jedesmal das eine und das andere Moment zu bewerten ist, eine grofse Mannigfaltigkeit abgestufter Sicherheitsgrade des Urteils. Der höchste Grad mufs da liegen, wo einerseits die in Betracht kommenden Gefühls- und Willensbestimmtheiten als solche wertvollsten Charakters beurteilt werden, und anderseits die nicht blofs individuelle, sondern allgemein menschliche Gültigkeit derselben sich zu höchster Wahrscheinlichkeit bringen läfst. Ob man dann die aus der Kombination dieser Gesichtspunkte sich ergebenden Urteile als praktische Postulate, als Werturteile oder wie immer bezeichnen solle, kann hier dahingestellt bleiben, ebenso wie die eingehendere Analyse der so entstehenden Vorstellungen des religiösen, insonderheit des christlichen Glaubens hier nicht unsere Aufgabe ist, wo es sich nur um die Kritik der empiriokritischen Aufstellungen handelt.

Diese Ausführungen hatte ich niedergeschrieben, bevor die ebenso eindringende wie lichtvolle Untersuchung von Reischle über „Werturteile und Glaubensurteile", Halle 1900, erschienen war. Sie mufs heute bei der Entscheidung über die Zulässigkeit, bezw. Brauchbarkeit des Begriffs der „Werturteile" in erster Linie berücksichtigt werden und wird für die ganze Frage stets grundlegend bleiben.

Ich mufs gestehen, dafs durch diese Untersuchung Reischles die Bedenken, die mir bisher immer die Vermeidung jenes Begriffs — wenigstens seiner fundamentalen Verwertung — in der systematischen Theologie ratsam erscheinen liefsen, bedeutend gemildert worden sind. Und das wesentlich dadurch, dafs Reischle den Begriff präciser bestimmt, als es bisher der Fall war, dafs er vor allem bei der Definition desselben die klare Unterscheidung zwischen Wertgefühl oder Wertung als inneren psychischen Erlebnisses und des wirklich vollzogenen Werturteils voraussetzt. Genauer will übrigens Reischle die Glaubensurteile als thymetische Urteile, und zwar als solche idealen Charakters bezeichnet wissen (neben denen diejenigen naturalen oder hedonistischen und diejenigen legalen Charakters stehen). Die Werturteile, die von irgend einem vorstellungsmäfsig fixierten Gegenstand einen Wert aussagen, müssen nämlich nach Reischle unter einem dreifachen Gesichtspunkt betrachtet werden, unter dem sprachlichen, dem psychologischen und dem erkenntniskritischen. Rein sprachlich gefafst sind Werturteile eben alle diejenigen Urteile, die einem in der Vorstellung fixierten Dinge einen Wert beilegen, selbst wenn eine wirkliche Wertung nicht stattfindet, ja für den einzelnen nicht einmal verdeckter Weise zu Grunde liegt. Nur die so betrachteten Werturteile bezeichnet Reischle als Werturteile schlechthin und plaidiert daher mit Recht für eine genauere Kennzeichnung der vom psychologischen und der vom erkenntniskritischen Standpunkt aus beurteilten Werturteile. Für die psychologische Auffassung mufs der Gesichtspunkt der ausschlaggebende sein, dafs eine wirkliche persönliche Wertung zu Grunde liegt; für die erkenntniskritische der korrespondierende Gesichtspunkt, dafs die Geltung des Urteils auf jene Wertung, d. h. also auf die Stellung des fühlend-wollenden Menschen zu den Vorstellungsobjekten, nicht auf sein Wahrnehmen oder seine denkende Betrachtung derselben, zu begründen ist. Reischle bringt nun je die Bezeichnungen Gemütsurteile und thymetische Urteile in Vorschlag, und da für die theologische Bearbeitung der Glaubenssätze vor allem die erkenntniskritische Betrachtung derselben von Wichtigkeit ist, so sind die Glaubensurteile nicht als Werturteile schlechthin, sondern eben als thymetische Urteile zu charakterisieren.

Soweit kann ich Reischle vollständig zustimmen und die Einzelbegründungen, mit denen er die skizzierte Position verteidigt, scheinen mir psychologisch und erkenntnistheoretisch nicht nur einwandsfrei, sondern auch überall den Kern der Sache treffend. Wenn dann aber Reischle in einem letzten Kapitel die Folgerungen aus dieser Position für die Frage nach dem Wahrheitserweis von Glaubenssätzen behandelt, so scheint mir, können die Ausführungen, die er hier giebt, nicht ebenso unbedingt auf Zustimmung rechnen; ja mir scheint, dafs sie mit den vorsichtigen, alle psychologischen und erkenntnistheoretischen Zusammenhänge sorgfältig beachtenden Untersuchungen der vorangehenden Kapitel nicht einmal zu vereinen sind. Reischle kommt hier nämlich schliefslich wieder auf die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, als zweier neben einander stehender verschiedenartiger Erkenntnisgebiete hinaus. Dieser Kantsche Standpunkt ist meines Erachtens losgelöst von den relativ naiven erkenntnistheoretischen

Grundbetrachtungen Kants nicht haltbar und daher unverträglich mit den den Kantschen gegenüber ungleich komplizierteren erkenntniskritischen Vorstellungen, wie sie Reischle selbst vertritt. Reischle hat sehr klar nachgewiesen, wie die Gegenüberstellung von Werturteilen schlechthin auf der einen Seite, von theoretischen oder Seinsurteilen auf der anderen Seite fast notwendig zu Mifsverständnissen führen mufs, weil eine derartige Gegenüberstellung psychologisch nicht hinreichend tiefdringend, erkenntnistheoretisch nicht hinreichend präcis ist. Soll nun die von ihm befürwortete Unterscheidung von thymetischen (Wert-) Urteilen und theoretischen Urteilen einem ähnlichen Vorwurf völlig entzogen werden, dann mufs meines Erachtens nachdrücklicher, als Reischle thut, betont werden, dafs die religiös-thymetischen Urteile, mit denen es die Theologie zu thun hat, zunächst lediglich religiöse bezw. (christliche) Glaubenssätze sind, dafs aber das Gleiche nicht ohne weiteres von den theologischen Sätzen gilt, welche jene Glaubensurteile aufnehmen und verarbeiten. Diese letzteren sind vielmehr durchaus den theoretischen Urteilen zuzurechnen; sie gehören daher an ihrem Teil vor das Forum wissenschaftlicher Reflexion als solcher.

4. Wir haben jetzt unsere Untersuchung soweit geführt, dafs wir von sicherer Basis aus die Konsequenzen, welche sich aus der empiriokritischen Position für das Gebiet religiös-theologischer Vorstellungen ergeben, beurteilen können.

Für den Empiriokritizismus gehören diese Vorstellungen einfach in das Gebiet der „Erfahrungen im weiteren Sinne“, das, da es nur Gedankenhaftes enthält, der eigentlichen durch Wahrnehmung zu belegenden Erfahrung gegenüber schlechthin und unter jedem Gesichtspunkt minderwertig ist.

Zu diesem Gebiet gehören in prinzipiell gleicher Weise „das als Centaur Bezeichnete“ und „das als Gott Bezeichnete“: Avenarius vollzieht diese Gleichstellung nicht in ausgesprochener Weise, aber sie ist implicite in seinen Ausführungen enthalten, vgl. Kritik d. rein. Erfahr. II, S. 364 f.

Und in unzweideutigster Weise spricht sich Koch aus. „Wir sagen: Das Unendliche ist psychologisches Etwas einer Vorstellung; das ist das Material unserer Untersuchung, ja auch ihr Ziel“ (sic!).[1])

„Psychologisches Etwas einer Vorstellung“: Das ist also für die empiriokritische Religionswissenschaft das letzte Wort. Und doch ist selbst das, an der Theorie des Meisters gemessen, schon zu viel, weil die nähere Bestimmung fehlt. Genau müfste

---

[1]) E. Koch, Die Psychologie in der Religionswissenschaft, 1896, S. 33.

es heifsen: Das Unendliche ist psychologisches Etwas einer Vorstellung untergeordneten Wertes.

Dafs nun diese Beurteilungsweise sich auf erkenntnistheoretisch falschen Voraussetzungen erhebt, dürfte unsere Analyse der Erfahrung erwiesen haben. Ihr Resultat war, um es in einen bekannten Terminus zu fassen, dafs zwischen äufserer und innerer Erfahrung unterschieden werden mufs, dafs diese Unterscheidung eine berechtigte, aus dem ursprünglichen Thatbestand der reinen Erfahrung selbst sich ergebende ist, und dafs auf beiden Gebieten die Frage nach der Gültigkeit der in ihnen entstehenden Vorstellungen von transcendenten Objekten in besonderer, der Eigenart der gesonderten Gebiete entsprechender Weise zu behandeln und zu beantworten ist. In doppelter Richtung ist also der Standpunkt des Empiriokritizismus ein erkenntnistheoretisch unhaltbarer, einmal, insofern er überhaupt jede Frage nach der transcendenten Realität von Vorstellungsobjekten für unberechtigt erklärt, zum anderen, insofern er die Verschiedenartigkeit der in der äufseren und der in der inneren Erfahrung erwachsenden Objektvorstellungen nicht würdigt und daher die spezifische Eigenart der im engeren Sinne metaphysischen Aussagen – d. h. der Aussagen in Bezug auf das obere Stockwerk des Transcendenten – verkennend diese letzteren ebenso wie alle metaphysischen Aussagen überhaupt grundsätzlich verwirft.

Der Empiriokritizismus hat auch hier das Verdienst, durch seine Übertreibungen die wirklichen Probleme scharf und klar hervortreten zu lassen. Gerade für die zuletzt behandelten Fragen sind in der Theologie falsche Problemstellungen oder ungenügende Einsicht in die wahre Natur der Probleme noch sehr allgemein. Geradezu mustergültig für solche Verständnislosigkeit ist Steinbecks sechstes Kapitel, das – in Auseinandersetzung mit Sabatier – von der „Subjektivität der religiösen Erkenntnisse" handelt, und Sabatier gegenüber die ebenso schiefe wie inhaltlose These vertritt, die religiösen Erkenntnisse seien zugleich Seins- und Werturteile. Ich setze einen besonders lehrreichen Abschnitt jenes Kapitels hierher, durch den Steinbeck den Beweis erbringen will, dafs die Urteile des christlichen Erkennens zugleich die objektive Realität und den Wert der Glaubensobjekte umfassen und aussagen.

„Wenn ich einem Objekt meines Glaubens, z. B. Gott, einen bestimmten Wert zuschreibe, so kann ich dies nicht, ohne von seiner objektiven Existenz

überzeugt zu sein. Die Realität mufs dem Christen feststehen, bevor er sie zu irgend einem Zweck benutzt; denn der Christ stützt sich eben in seinem Glauben nicht auf blofse Vorstellungen. Wenn man nun auch die Realität des Objektes, dem der Christ irgend einen Wert zuschreibt, anerkennt, so ist es doch falsch, zu behaupten, dafs der Glaube über diese **Realität nichts ausmachen könne.** Gewifs kommen für den Christen als solchen nur solche Wahrheiten in Betracht, die einen Heilswert haben; Wahrheiten, die sein Christentum nicht fördern, interessieren ihn vielleicht als Menschen, aber als Christen nicht. Dinge, von denen er lediglich ein Sein behaupten kann, haben für ihn weiter keine Bedeutung. Daher ist es recht, zu sagen: Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere. Deshalb darf in die christliche Theologie auch nichts aufgenommen werden, was nicht irgend einen Heilswert für den Christen hätte. Fragen nach Dingen, die unsern Glauben nicht berühren, sind unnötig und verwerflich in der Theologie. Aber gerade darum nun, weil es mir auf den Wert des Glaubensobjektes so ankommt, mufs ich seine **Realität behaupten.** Der Mensch, der durch die Wirkung des göttlichen Geistes zum Glauben gekommen ist, dem ist der alle anderen Güter überragende Wert des christlichen Glaubens und der Thatsachen, auf die er sich bezieht, zum Bewufstsein gekommen. Darum eben hat er sich bekehrt. Zu gleicher Zeit aber, ungetrennt und untrennbar von diesem Wert, ist er, gerade in diesem Akt seiner Bekehrung, seines erwachenden Glaubens, **der Realität versichert,** der dieser Wert gebührt. Niemals hätte er sich beim Bewufstsein eines in der Luft schwebenden Wertes beruhigen, niemals darum den ganzen Reichtum und die gewaltige Macht wirklicher, greifbarer irdischer Güter hintansetzen und vergessen können. Nun erkennt er gerade, dafs der absolute Wert, den er irdischen Gütern zuschrieb, ihnen nur in seiner Vorstellung, in seiner Gott entfremdeten Illusion, nicht aber ihnen in ihrer Realität zukam. Soll er wieder nur an einen Wert sich hingeben, der nur in seiner Vorstellung vorhanden ist? Denn so liegt es, wenn die Realität des Wertvollen nicht feststeht, und zwar kraft desselben Aktes feststeht, durch den er den neuen Wert erfafste, den er nun für den absoluten erkannt hat. In der Glaubensgewifsheit und nirgends anders gründet sich das **Bewufstsein von dem objektiven Sein der wertvollen Objekte.**“[1])

Hat St. gar nicht gemerkt, dafs er sich hier fortwährend lediglich im Kreise herumdreht und darüber die wirkliche Aufgabe vollständig aus dem Auge verliert? Sieht er nicht, dafs er ständig mit einem quid pro quo operiert? Ich habe die in Betracht kommenden Begriffe im Druck hervorgehoben, um die Hinfälligkeit und Fruchtlosigkeit der ganzen Ausführungen anschaulich zu machen. Die objektive Realität der Glaubensobjekte will St. erweisen, und doch ist er am Schlufs seiner Deduktion über das „Bewufstsein“ von ihrem objektiven Sein noch nicht hinausgelangt. Was ist überhaupt Bewufstsein vom objektiven Sein der Objekte? Antwort: eine psychologisch ebenso wie erkenntnistheoretisch haltlose Phrase, die über

[1]) Steinbeck, Joh., Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie, 1898, S. 110 f.

das vorhandene Problem hinwegtäuschen soll. – Und die voraufgehenden Räsonnements Steinbecks erschöpfen sich darin, die Klarstellung dieses Problems möglichst zu verhindern. Dafs der Gläubige von der objektiven Existenz der Glaubensobjekte „überzeugt ist“, ist gewifs und dieser Thatbestand mufs allerdings Ausgangspunkt und Basis für die wissenschaftlich-theologische Bearbeitung des Problems werden. Nur ist das Problem nun gerade dies, wie jene Überzeugung begründet und wie sie wissenschaftlich zu beurteilen sei. Es sind doch drei ganz verschiedene Dinge, die gerade in ihrem Verhältnis zu einander zu untersuchen sind, die aber St. einfach für einander einsetzt und promiscue gebraucht, diese drei nämlich: von der Realität von Objekten „überzeugt sein“, sodann: „ihre Realität behaupten müssen“ und schliefslich: „über diese Realität etwas ausmachen können“. — Zu dieser Begriffsverwirrung tritt ergänzend noch die andere hinzu, die in der Vermengung des Standpunktes des Glaubens als solchen und desjenigen der wissenschaftlichen Reflexion über den Glauben besteht. Der Glaube als solcher hat gemeinhin gar kein Interesse und jedenfalls niemals die Möglichkeit, über die Realität der Objekte „etwas ausmachen“ zu können; er ist von ihr überzeugt, das ist für ihn ein und alles.

Anderseits ist freilich auch die Position Sabatiers, die Steinbeck bekämpft, ganz unzureichend.[1]) Auch Sabatier will die verwickelten Probleme durch eine recht schematische Behandlungsweise erledigen, die doch dem wirklichen Thatbestand in keiner Weise gerecht zu werden vermag. Schon Sabatiers prinzipielle Unterscheidung zwischen „wissenschaftlicher“ und „religiöser Erkenntnis“, die seiner ganzen Behandlung des theologischen Erkenntnisproblems zu Grunde liegt, erweist sich in ihrer näheren Durchführung als eine unhaltbare Konstruktion. Durch drei Merkmale soll die religiöse Erkenntnis im Gegensatz zur wissenschaftlichen ckarakterisiert sein: durch ihre Subjektivität, durch ihre teleologische Betrachtungsweise und durch ihren Symbolismus. Diesen Merkmalen steht auf Seite der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber die Objektivität des Erkennens, die mechanische Betrachtungsweise und die exakte Begriffsarbeit.

Aber diese Gegenüberstellung der derartig bestimmten wissenschaftlichen und religiösen Erkenntnis leidet unter zwei Hauptfehlern. Die Merkmale, durch die S. die wissenschaftliche Erkenntnis schlechthin bestimmt, sind mit ganz spezieller Rücksicht auf die Naturwissenschaften entworfen; die Geisteswissenschaften sind nicht berücksichtigt. Dadurch wird eine vollständige Isolierung des „religiösen Erkennens“ erreicht, die aber eben deshalb als eine erschlichene gelten mufs. Ja, S. spricht mehrfach direkt von naturwissenschaftlicher Erkenntnistheorie und stellt ihr gelegentlich sogar die der Geisteswissenschaften überhaupt gegenüber. Aber diese Ein-

[1]) Vgl. Sabatiers Abhandlung über die theologische Erkenntnistheorie im Juniheft des Jahrgangs 1893 der Revue de theologie et de philosophie; in deutscher Übersetzung von Aug. Baur, 1896.

sicht wird doch, aufs Ganze gesehen, nicht fruchtbar gemacht; es bleibt bei der einfachen Gegenüberstellung von wissenschaftlichem und religiösem Erkennen. Noch verhängnisvoller für die vorliegende Frage ist der andere Umstand, dafs bei dem „wissenschaftlichen Erkennen“ nur auf die Einzelwissenschaften reflektiert ist und also bei der Gegenüberstellung von wissenschaftlichem und religiösem Erkennen die Philosophie vollständig unberücksichtigt bleibt, d. h. aber gerade diejenige Gröfse, zu der das „religiöse Erkennen“ besonders mannigfache und eigenartige Beziehungen hat und der gegenüber daher die Verhältnisbestimmung am dringendsten erforderlich gewesen wäre. — Auf solchen Unterbau gründen sich die Einzelausführungen Sabatiers über die „Subjektivität der religiösen Erkenntnis“.[1]) Sie erheben sich denn auch in ihrem Wert kaum über den jenes Unterbaus. Der Hauptsatz, in dem sich die ganze Auffassung zusammenfafst: le moi est la matière de la connaissance religieuse (S. 215, deutsche Übersetzung S. 27), ist schief und verschleiert das Problem viel mehr, als dafs er es klarstellt. Die wissenschaftliche Erkenntnis soll Objekte haben, die durchweg aufserhalb des Ich liegen, insofern selbst die subjektiv gegebenen (d. h. die psychischen Daten) zum Zweck der wissenschaftlichen Erforschung objektiviert werden. Dagegen soll das Objekt der religiösen Erkenntnis dem Subjekt stets immanent sein, insofern es abgesehen von der religiösen Bethätigung des Subjekts nicht existiert. Aber einerseits existieren (nämlich für die menschliche Erkenntnis) Objekte, abgesehen von seiner Erkenntnisbethätigung, überhaupt nicht — das hätte S. vom Empiriokritizismus lernen können. Anderseits weifs das religiöse Subjekt als solches gemeinhin nichts davon, dafs die religiösen Objekte, dafs vor allem die Gottheit nur in seinem religiösen Bewufstsein existiere; es würde vielmehr diese These aufs entschiedenste ablehnen. Die beiden Sätze, dafs das wissenschaftliche Erkennen seine Objekte aufser sich habe, das religiöse dagegen in seiner eigenen Subjektivität beschlossen, sind also von einer verschiedenen Höhenlage erkenntniskritischer Einsicht aus aufgestellt. Nur dieser Umstand ermöglicht es überhaupt, von einer doppelten Erkenntnistheorie zu sprechen, einer solchen des wissenschaftlichen und einer solchen des religiösen Erkennens, ein Sprachgebrauch, der leider durch S. weitere Verbreitung gefunden hat — leider, weil er nur zu leicht zur Begriffsverwirrung führt. Vollständig ist die letztere, wenn man aus der Theorie des religiösen Erkennens eine „religiöse Erkenntnistheorie“

[1]) Übrigens schickt Sabatier noch eine weitere Fundamentierung voraus, auf die in diesem Zusammenhange nicht näher einzugehen ist, die aber noch schwächer und einseitiger ist, als jene besprochene: nämlich eine erste grundlegende Fundamentierung durch Untersuchungen oder richtiger Konstruktionen betreffs der Entstehung der Religion und der religiösen Erkenntnisse im Menschen: die Religion und sie allein vermittele den Gegensatz zwischen Naturbestimmtheit und geistig-sittlichem Freiheitsstreben, zwischen Weltbewufstsein und Selbstbewufstsein. Hier werden durchgehends und vollständig der historische, der psychologische und der erkenntniskritische Beurteilungsstandpunkt „religiöser Erkenntnis“ durch einander geworfen.

macht, wie die deutsche Ausgabe von Lobsteins Einleitung in die evangelische Dogmatik (z. B. S. 203, 2. Aufl.) thut. Was hat die Religion mit der Erkenntnistheorie zu thun?! Sabatiers Übersetzer (Baur) sagt wenigstens — mit Recht — theologische Erkenntnistheorie.

Die den Sabatierschen verwandten Aufstellungen Ritschls sind ungefährlicher, weil weniger einseitig; allerdings sind sie auch weniger durchgeführt und weniger konsequent.

Besonders nahe steht dagegen der Theorie Sabatiers die Art, wie R. A. Lipsius zwischen kausalem und teleologischem Erkennen unterscheidet. Doch hat Lipsius' Betrachtungsweise derjenigen Sabatiers gegenüber den doppelten Vorzug, dafs sie einmal ausdrücklich zwischen empirischem und spekulativem Kausalerkennen unterscheidet, also das letztere gebührend berücksichtigt, und dafs sie anderseits mit grofsem Nachdruck die Forderung nach einer Vereinigung jener beiden Erkenntnisweisen — der kausalen und der teleologischen — stellt. Vgl. Lehrbuch der Dogmatik, Einleitung; die Abhandlungen über Philosophie und Religion, 1885, und zur Kritik die treffenden Ausführungen von Lüdemann, Protestant. Monatshefte I, S. 442 ff., 475 ff. II, S. 17 ff., 51 ff.

§ 11. Die Theorie der Introjektion.

1. Aber die Empiriokritiker werden sich noch nicht gefangen geben. Im Gegenteil, unsere letzten Ausführungen werden sie zu erneutem Widerspruch reizen. Selbständigkeit und Eigenwert der inneren Erfahrung: darauf liefen schliefslich unsere Ausführungen hinaus. Nun aber hat ja Avenarius die sog. innere Erfahrung als Kunstprodukt der Introjektion erwiesen! Mit dieser Theorie von der Introjektion haben wir uns also noch auseinanderzusetzen.

Von welch' fundamentaler Bedeutung auch unter diesem Gesichtspunkt wieder die Auseinandersetzung mit dem Empiriokritizismus für die Theologie ist, erhellt sofort, wenn wir erwägen, dafs seit den Tagen Schleiermachers jede Grundlegung der (systematischen) Theologie irgendwie mit der inneren Erfahrung rechnet. Und alles Reden von dieser inneren Erfahrung beruht lediglich auf einer den Thatbestand verfälschenden Introjektion!

Man mufs allerdings Avenarius zugestehen, dafs er verstanden hat, seine Introjektionstheorie mit sehr verführerischen Räsonnements einzuführen. Man darf ihr, wie ich sofort hinzufügen will, überhaupt nicht jede Berechtigung absprechen.

Die verführerischen Räsonnements stützen sich in erster Linie auf diejenigen individual- und völker-psychologischen Thatsachen, die unter dem Namen Animismus zusammengefafst zu werden pflegen und deren Studium in den letzten Decennien so aufserordentlich fruchtbare Resultate getragen hat, — am allermeisten auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft; ich erinnere nur an die Arbeiten von Tylor und Lubbock, an Fustel de Coulanges (la citée antique) und Erwin Rohdes Psyche. — Avenarius weist also darauf hin, dafs der Mensch sehr allgemein seine eigenen psychischen Erlebnisse Bestandteilen der Umgebung beilegt: „Alle Umgebungsbestandteile, welche — namentlich durch ihre Bewegung, aber auch durch ihr Leuchten und Tönen oder durch ihren Widerstand u. s. f. — zum Bemerktwerden und weiterhin zur Benennung gelangt sind, werden in den Bereich der Introjektion gezogen, erhalten Wahrnehmen und Denken, Erfahren und Erkennen, Fühlen und Wollen eingelegt. — Nicht nur der Mitmensch, sondern auch der Baum, die Quelle, der Flufs, das Meer, der Stein und der Berg, der Wind und die Wolke, der Mond und die Sonne, die Erde und der Himmel — alle sind sie zu Wesen geworden, wie der Mensch.“[1])

Diese Sätze sind einwandsfrei bis auf die Worte: „nicht nur der Mitmensch“ (scil. ist zu einem Wesen geworden, wie der Mensch), welche die ganze Theorie vorwegnehmen. Aber diese Worte bezeichnen das eigentliche Problem. Die Frage ist gerade die: werden die Mitmenschen für den (erfahrenden) Menschen zu Wesen wie er selbst erst dadurch, dafs er in sie seine eigenen psychischen Zustände hineinverlegt, wie er das allerdings Dingen der äufseren Natur gegenüber sehr allgemein thut? Diese Frage mufs — auf Grund der Erfahrung — rundweg verneint werden.

Die Mitmenschen sind für den Menschen primär als wollende, wirkende, ihm gegenüber sich bethätigende Aktualitäten da. Es gilt hier — in entsprechender Anwendung — genau das, was wir oben in Bezug auf das eigene Ich des Menschen sagten. Das Ich ist da, wird bethätigt oder bethätigt sich, — aber ein besonderes Ich-Bewufstsein fehlt (nämlich in der ursprünglichen Erfahrung). Mit dem Ich ist aber auch das „Du“ da; das

---

[1]) Menschl. Weltbegr. 32 f.

Ich und das Du gehören von vornherein zusammen; sie zu isolieren und isoliert für sich zu betrachten, ist nachträgliche Theorie; nicht ursprünglicher Thatbestand. Und wie das Ich sich bethätigt, ohne dafs ein besonderes Ich-Bewufstsein als besonderer Erfahrungsbestandteil vorgefunden wird, so bethätigt sich das Ich auch einem Du gegenüber, ohne dafs näher erfahren oder gewufst wird, was es mit diesem Du auf sich habe, welcher Art und Beschaffenheit es sei. Letztere Frage erhebt sich wieder erst, wenn der Thatbestand selbst als erlebter lange feststeht.

Richtet sich aber die Aufmerksamkeit auf diese Frage, dann wird allerdings auch in Bezug auf sie die Introjektion eine Rolle spielen. Doch nicht einfach dieselbe, welche ihr den Gegenständen der Natur gegenüber zukommt. Auch hier ist Avenarius' psychologische Analyse wieder nicht eindringend genug; sie verallgemeinert zu schnell, und übersieht deshalb vorhandene Unterschiede. Denn zweifellos steht die den Mitmenschen gegenüber bethätigte Introjektion in **Wechsel**beziehung und **Wechsel**wirkung zur Entstehung des eigenen Ich-Bewufstseins. – Die Beobachtung schlafender und (so auf primitiven Kulturstufen) verstorbener Menschen wird dabei in erster Linie in Betracht kommen. Ich kenne in mir selbst eine spontan wirkende Kraft, die hinter meinen einzelnen Gefühlsregungen und Wollungen steht; so lege ich dieselbe auch meinen Mitmenschen bei, die sich mir gegenüber bethätigen, wie ich mich ihnen gegenüber, und ich lege ihnen ebenso Gefühlsregungen und Wollungen bei. Und ich beobachte, wie diese wirkende Kraft die Mitmenschen zeitweise (im Schlaf) oder für immer (im Tode) verläfst. Umgekehrt: weil ich derartige Beobachtungen bei meinen Mitmenschen mache, festigt sich meine Überzeugung, dafs in mir selbst eine ähnliche wirkende Kraft wohnt, wie in jenen.

Wenn ich nun auch den Gegenständen der Natur solche spontan wirkende Kraft und damit psychische Zustände beilege, so geschieht das nicht, indem ich die Übertragung allein von mir und meinen Zuständen aus mache, sondern ich mache dieselbe in Analogie zu meinem **und** meiner Mitmenschen Leben. Ebendaher komme ich denn auch allmählich davon zurück, den Dingen der Natur psychisches Leben zuzuschreiben; ich lerne zwischen beseelten und unbeseelten Wesen unterscheiden, – aber das nicht

so, wie man nach der Konstruktion von Avenarius vermuten müfste, dafs ich in die Klasse der beseelten Wesen nur mich selbst rechne.

Völkerpsychologisch läfst sich jener Gradunterschied in der Durchführung der Introjektion nicht nur durch die (— dem eben für das individual-psychologische Gebiet Ausgeführten entsprechende —) Thatsache belegen, dafs die Seelen des Animismus auf die Dauer nur für die belebten Objekte festgehalten worden sind, sondern auch durch die andere, dafs die Mythologie vielfach nur eine indirekte Beseelung der Naturgegenstände vorgenommen hat, auf dem Umwege nämlich, dafs sie in ihnen verwandelte menschliche Wesen erblickte.

Nach alledem kann bereits keine Rede davon sein, dafs — wie Avenarius behauptet — die Mitmenschen erst und nur dadurch für uns zu Wesen wie wir würden, dafs wir ihnen gegenüber die Introjektion bethätigen, d. h. ihnen Wahrnehmen und Denken, Erfahren und Erkennen, Fühlen und Wollen einlegen.

2. Wir müssen aber nun die Art, wie Avenarius die Richtigkeit dieser Introjektionstheorie beweisen will, noch näher ins Auge fassen, um der inneren Erfahrung wieder vollständig zu ihrem Recht zu verhelfen. Und da kommt denn jene eigentümliche Argumentationsweise in Betracht, die nicht von den eigenen Erfahrungen und Aussagen ausgeht, sondern von den Aussagen eines Mitmenschen, bezw. mit den Aussagen zweier einander gegenüberstehender Mitmenschen M und T operiert. Dies Verfahren soll eine gröfsere Objektivität und Sachlichkeit des Urteils verbürgen: „Alle die Begriffe, welche zu behandeln sein werden, treten in der Anknüpfung an fremde Individuen für mich selbst in eine objektivere Beleuchtung, — treten zu mir selbst in ein Verhältnis reinerer Sachlichkeit“ (Menschl. Weltbegr. S. 22). Ist doch das Bestreben des Empiriokritizismus überhaupt auf die vollste Objektivität gerichtet, will er sich doch absichtlich überall auf den Standpunkt stellen, den der Reisende der fremden Landschaft und ihrer Bevölkerung gegenüber einnimmt, oder der Zuschauer auf dem Markt oder im Theater dem Schauplatz oder dem Publikum gegenüber. „Als Standpunkt schlage ich denjenigen vor, den die griechische Überlieferung bereits zu Anbeginn ihrer ‚Wissenschaft‘ dem ‚Philosophen‘ zuweist: Er steht im Gewühl des Marktes, aber nicht als Käufer oder Verkäufer, sondern als Beschauer des ganzen Treibens; er zieht durch entfernte Lande und verkehrt mit fremden Völkern, aber nicht wegen irgend welcher

niederer oder höherer Geschäfte, sondern der Betrachtung willen." [1]) — Im Interesse solcher Objektivität also operiert Avenarius, um das Wesen der Introjektion klar zu machen, mit den Mitmenschen M und T, und gelangt zu dem Resultat, dafs M dem T seine eigenen Erfahrungen einlege und so für T eine Innenwelt schaffe, umgekehrt T genau so in Bezug auf M verfahre, und dafs schliefslich beide erst dadurch, dafs sie den Standpunkt der Betrachtung verwechselten und die Introjektion auch für sich selbst gelten liefsen, sich selbst eine Innenwelt, und d. h. nun eine innere Erfahrung schaffen. — Diese Argumentation erweist sich, bei Licht besehen, als ein vollkommener Zirkel. Es soll im Interesse der Objektivität sein, für selbsterlebte Bewufstseinsthatsachen Aussagen anderer einzusetzen. In Wahrheit ist das freilich das Gegenteil von objektiv; denn objektiv ist diejenige wissenschaftliche Betrachtungsweise, welche die Thatsachen so vorführt, wie sie sind, d. h. in Bezug auf psychische Thatsachen als Erlebnisse, als innere Erfahrungen. Da nun aber psychische Thatsachen auch als „subjektive" bezeichnet werden, so will Avenarius ihnen gegenüber dadurch objektiv sein, dafs er ihren Charakter als subjektiver aufhebt und für sie objektive Aussagen einsetzt. Jenes Verfahren wird also auf eine offenkundige quaternio terminorum mittels des Doppelsinns von objektiv und subjektiv gestützt. Die Objektivität, die erstrebt werden soll, ist die unbefangene Würdigung des Thatbestandes; die Objektivität aber, die erreicht wird, ist die Vernachlässigung der subjektiven selbsterlebten Thatbestände.

Daraufhin wird also an die Stelle der eigenen inneren Erfahrung die Aussage eines Dritten gesetzt, und dann wird diese Aussage im rückläufigen Prozefs dem ersten Individuum „eingelegt". Oder in dem komplizierteren Beispiel mit M und T: Anstatt dafs für M und T je eine eigene innere Erfahrung anerkannt wird, legt jeder dem andern seine Aussagen ein, verwechselt dann den Standpunkt der Betrachtung und gelangt erst so seinerseits zu einer inneren Erfahrung. Und so beruht folglich die innere Erfahrung auf Introjektion!

Hier liegt in der That ein Zirkelschlufs vor und eine Verdrehung des Sachverhalts; wenn man so will, auch eine Ver-

---

[1]) Kritik d. rein. Erfahr. I, S. 10.

doppelung desselben: aber von seiten des Empiriokritikers, nicht von seiten derer, die das Recht der inneren Erfahrung vertreten.

Auch die (systematische) Theologie darf mit erkenntnistheoretisch gutem Gewissen in ihrer grundlegenden Arbeit bis auf weiteres auf dem Wege bleiben, den ihr Schleiermacher gewiesen hat.

Dafs aber auch die oben genannte Richtung der modernen Theologie (die ich als die der jüngeren Historiker der Ritschlschen Schule bezeichnete), und von der behauptet wurde, dafs ihr Standpunkt, konsequent durchgedacht und durchgeführt, unabweislich zum empiriokritischen hinüberführt, drauf und dran ist, die Theologie von jenem Schleiermacherschen Wege abzubringen, liegt zu Tage, insofern dieselbe alles in der Theologie und mithin die gesamte Theologie selbst allein und ausschliefslich auf die Geschichte stellen will.

Ja man könnte vielleicht versucht sein, zu meinen, es gehöre zum Charakter der Ritschlschen Theologie überhaupt und als solcher, den von Schleiermacher gewiesenen Weg der Analyse der inneren Erfahrung grundsätzlich aufzugeben. Man könnte sich dafür etwa auf den bekannten orientierenden Überblick von Kattenbusch über den gegenwärtigen Stand der Dogmatik „Von Schleiermacher zu Ritschl" berufen, dessen Grundgedanke ja innerhalb der Ritschlschen Theologie ziemlich allgemein als richtig und ausschlaggebend für die Beurteilung der Theologie Ritschls anerkannt worden ist. Denn dieser Grundgedanke ist der, dafs Ritschls Hauptleistung in der Aufstellung einer neuen theologischen Methode bestehe, mit der er in Gegensatz zu allen übrigen in der Methode auf Schleiermacher zurückgehenden theologischen Richtungen getreten sei. „Das Eigentümliche, das Neue an seinem System war seine Methode" (S. 82). Und zwar sei es die Überwindung der von Schleiermacher inaugurierten „Bewufstseinstheologie" gewesen, in der alle übrigen theologischen Richtungen des 19. Jahrhunderts stecken geblieben seien. Im Gegensatz zu ihnen allen gehe Ritschl nicht vom „frommen Bewufstsein" aus, sondern vom geschichtlichen Evangelium; er versuche nicht das Unmögliche, aus der eigenen inneren Erfahrung des christlichen Individuums heraus die christlichen Glaubenswahrheiten zu entfalten, sondern er nehme diese auf aus dem objektiven Thatbestand der Offenbarung Gottes in Christo. — Wie verhält es sich nun mit dieser Auffassung? Ist sie zutreffend, und wenn das, besteht dann nicht die vorher hypothetisch zugelassene Vermutung zu Recht, dafs die Ritschlsche Theologie als solche ihrem Grundcharakter zufolge jedes Wertlegen auf die innere Erfahrung als theologisch-methodisches Prinzip aufgebe? Mir scheint, dafs auch diese Frage[1]) nur dann richtig beurteilt und entschieden werden

[1]) Vgl. oben S. 20.

kann, wenn man schärfer und klarer, als gemeinhin geschieht, die verschiedenen Aufgaben der systematischen Theologie in ihrer Verschiedenartigkeit ins Auge fafst. Ich habe oben schon darauf hingewiesen, dafs vor allem in Ritschls systematischem Hauptwerk in der Beziehung beträchtliche Unklarheit und Unsicherheit herrscht, und ich habe darauf aufmerksam gemacht, dafs Ritschl vielfach die Aufgabe der speziellen Dogmatik als die eigentlich allein wesentliche der systematischen Theologie behandelt. So bezieht sich denn auch nur auf die Methode und Durchführung der speziellen Dogmatik, was Kattenbusch als das spezifische Charakteristikum der Theologie Ritschls hinstellt. Und für diese — die spezielle Dogmatik — scheint mir allerdings jene methodische Grundposition Ritschls einen unverkennbaren Fortschritt von gröfster Tragweite zu bedeuten. Allseitig zu Tage getreten ist das erst in der Gesamtdurchführung der speziellen Dogmatik, wie sie von jener methodischen Grundposition Ritschls aus Kaftan vorgelegt hat. Immerhin, scheint mir, mufs doch auch in dieser Beziehung eine Einschränkung bezw. Ergänzung der These Kattenbuschs vorgenommen werden. Die eigene innere Erfahrung, das eigene christlich fromme Bewufstsein ist allerdings nicht Objekt der Behandlung für die spezielle Dogmatik, aber es ist doch unentbehrliches methodisches Hilfsmittel für dieselbe. Die objektive Offenbarung ist nicht anders als durch Vermittlung der eigenen inneren Erfahrung fafsbar und verwertbar zu machen. Auch diese Einsicht geht schliefslich auf Schleiermacher zurück. Sie ist aber auch von Ritschl nicht abgelehnt worden; im Gegenteil, sie bildet ein wichtiges Moment seiner dogmatischen Methode. Wiederum wird auch dies noch deutlicher als bei Ritschl in der Ausführung Kaftans. Und ich selbst habe in Verfolg dieser Betrachtungsweise die Methode der speziellen Dogmatik zu einer präciser bestimmten und exakter benutzbaren zu machen gesucht, indem ich sie als historisch-psychologische bezeichnet und näher charakterisiert habe. —

Indes das eigentliche Schwergewicht der Bedeutung der inneren Erfahrung für die systematische Theologie liegt meines Erachtens nicht innerhalb der speziellen Dogmatik, sondern eine solche hervorragende Bedeutung hat die innere Erfahrung für die Grundlegung und für die apologetische Aufgabe der systematischen Theologie. Hier hat sie doch auch bei Schleiermacher ihre primäre Stellung und ihre fundamentalste Bedeutung: man denke an die Reden über die Religion und an die einleitenden Paragraphen der Glaubenslehre. Hier handelt es sich auch um die innere Erfahrung überhaupt und im allgemeinen, nicht von vornherein um eine innere Erfahrung spezifisch christlicher Art. Eine solche Bewertung und Verwendung des Studiums der inneren Erfahrung verwehrt aber die Theologie Ritschls im Prinzip so gewifs nicht, als sie sich mit betonter Absichtlichkeit auf Kant und seine „praktische Vernunft" als auf eine ihrer wesentlichen Grundlagen stellt. Denn da Kants praktische Vernunfterkenntnis im Unterschied zum rein verstandesmäfsigen Wissen Überzeugungen aufweist, die dem Menschen in der Tiefe des Gemüts erwachsen, und diese gegenüber der rationalistisch-intellektualistischen Überschätzung der theoretischen Vernunftkraft zu ihrer wahren Bedeutung kommen läfst, so ist damit die eben ausgesprochene

These als richtig erwiesen, sobald man nicht unter dem Zurückgehen auf Kant allein seine Benutzung im Sinne des Neu-Kantianismus versteht.

§ 12. Der materialistische Charakter des Empiriokritizismus.

Von hier aus ist nun noch ein Blick auf den materialistischen Charakter des Empiriokritizismus nahegelegt. Denn dafs derselbe einen solchen trägt, kann nicht in Abrede gestellt werden. Freilich nicht in einer der hergebrachten Formen vertritt er den Materialismus: daran hindert ihn seine erkenntnistheoretische Grundstellung. Der Begriff der Aufsenwelt soll ja ebenso wie derjenige der Innenwelt, der Begriff des Psychischen ebenso wie derjenige des Physischen, abgethan werden.

Ausdrücklich und nachdrücklich weist denn auch Avenarius die materialistische Grundthese zurück:

„Das Gehirn ist kein Wohnort, Sitz, Erzeuger, kein Instrument oder Organ, kein Träger oder Substrat u. s. w. des Denkens.

Das Denken ist kein Bewohner oder Befehlshaber, keine andere Hälfte oder Seite u. s. w., aber auch kein Produkt, ja, nicht einmal eine physiologische Funktion oder nur ein Zustand überhaupt des Gehirns.“ [1])

So lauten die abschliefsenden Sätze des Abschnittes, der die Frage behandelt, was denn das Haben der E-Werte seitens des Mitmenschen bedeute. Dies Haben darf in keiner der angeführten Weisen oder in irgend einer ähnlichen, – und d. h. in keiner wie immer nüancierter Form des herkömmlichen Materialismus – gedeutet werden. Nichts anderes und nichts weiteres darf gesagt werden, als dafs E-Werte ebenso wie R-Werte da sind. Damit kommen wir wieder auf die empiriokritische Prinzipialkoordination zurück, nur in der zweiten durch die empiriokritische Substitution der mitmenschlichen Aussagen an Stelle der eigenen Erfahrungen erreichten Form.

Nun habe ich schon oben im darstellenden Teil die empiriokritische Forderung, dafs E-Werte und R-Werte einander koordiniert, dafs beide als völlig gleichwertige Gröfsen betrachtet werden sollten, durch ein in Klammern gesetztes „zunächst“ glossiert.[2]) Denn in

---

[1]) Menschlich. Weltbegr. S. 76.

[2]) Vgl. § 7, Abschnitt 2 (S. 73).

Wirklichkeit wird diese Forderung vom Empiriokritizismus nicht durchgeführt. Die E-Werte werden vielmehr den R-Werten untergeordnet, d. h. also: die geistige Welt, das Geistesleben, wird der materiellen Welt, der Welt der Umgebungsbestandteile untergeordnet, und zwar so untergeordnet, dafs sie ihr gegenüber in ein restloses Abhängigkeitsverhältnis gesetzt wird. Zwar geschieht das nicht direkt; vielmehr tritt das nervöse Centralsystem, das System C, vermittelnd dazwischen. Die unabhängige Vitalreihe ist durch eine Wechselwirkung der Umgebungsbestandteile (R-Werte) und des reagierenden Systems C bedingt. Und aufserdem wird dieser unabhängigen Vitalreihe die abhängige der E-Werte nicht nach der Weise kausalen Naturgeschehens beigeordnet, sondern das Abhängigkeitsverhältnis wird lediglich als ein Funktionsverhältnis, wie es zwischen mathematischen Gröfsen und Gleichungen besteht, bestimmt. Indes damit ist der materialistische Charakter des Empiriokritizismus wohl verdeckt, aber nicht aufgehoben. Denn einerseits mufs ja das System C selbst in die Klasse der R-Werte gerechnet werden. Und anderseits besagt das mathematische Funktionsverhältnis doch gerade das, was für die materialistische Denkweise ausschlaggebend ist: dafs nämlich die Abhängigkeit eine schlechthinnige und restlose ist. Jeder Änderung der Grundzahl entspricht eine Änderung des Logarithmus; und die Bedingung für die Änderung des Logarithmus liegt allein und ausschliefslich in der Änderung der Grundzahl. Also sind nach dieser Theorie alle E-Werte, d. h. alle geistigen Vorgänge und Gröfsen aus den materiellen Grundlagen und Bedingungen ohne Rest herzuleiten.

Offener und unzweideutiger noch als bei Avenarius und seinen Schülern liegt dies Resultat bei E. Mach vor, vgl. Anal. der Empfindungen, A. 2, 1900, S. 218: „Der Forscher mit seinem ganzen Denken ist ja auch nur ein Stück Natur wie jedes andere (!). Eine eigentliche Kluft zwischen diesem und anderen Stücken besteht nicht. Alle Elemente sind gleichwertig."

Wenn so der Empiriokritizismus, ohne es selbst Wort haben zu wollen, in Materialismus reinsten Wassers ausmündet, so verfällt er damit einem Verhängnis, das er selbst verschuldet hat. Wenn man jede Metaphysik, in welcher Weise sie auch begründet werde,

und alle metaphysischen Aufstellungen, auf welchem Wege sie auch gewonnen werden, also kurz: jedes Nachdenken über das Transcendente ablehnt, so gelangt man notwendig entweder – und das ist das eigentliche Konsequente – zum kompletten Agnostizismus und Skeptizismus; oder -- darin liegt bereits eine teilweise Inkonsequenz – zum puren Materialismus; oder schliefslich zu einer – allerdings vollends inkonsequenten — Vereinigung beider, wie sie der Empiriokritizismus unter der schützenden Hülle eines scholastisch-gnostischen Begriffsapparats durchzuführen vermag.

§ 13. Das System der Wissenschaften.

Wir kommen zum Schlufs unserer Besprechung des Empiriokritizismus. Wir haben bisher die erkenntnistheoretischen Grundlagen und Voraussetzungen desselben im einzelnen geprüft. Jetzt haben wir zu fragen, welche Folgerungen sich daraus für die Gesamtauffassung des Systems der Wissenschaften ergeben. Damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Arbeit zurück und bereiten zugleich den Übergang zu dem dritten Teil derselben vor.

Für den Empiriokritizismus handelt es sich aber in dieser Frage nur um die positiven Einzelwissenschaften; denn was es sonst noch von Wissenschaft giebt, ist für ihn durch ihn selbst, den Empiriokritizismus, repräsentiert.[1])

Wir wollen wieder bei der empiriokritischen Prinzipialkoordination, als welche das ganze empiriokritische System implicite in sich beschliefst, einsetzen. Nach dieser müssen, wenn überhaupt Erfahrungen entstehen sollen, immer Centralglied und Gegenglied, d. h. ein Individuum und Umgebungsbestandteile gegeben sein. Da nun die Wissenschaften die Bearbeitung der Erfahrungen zu ihrer Aufgabe haben, so sind sie an dieselbe Vorbedingung gebunden, wie die Entstehung von Erfahrungen selbst, d. h. an das Vorhandensein einer empiriokritischen Prinzipialkoordination,

---

[1]) Vgl. unsere Ausführungen in § 6 und als charakteristische Äufserung für die Stimmung der Schüler von Avenarius die Bemerkung, die Willy in seinem Artikel „Die Krisis in der Psychologie" in der Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. XXI macht: Nur eine einzige Weltanschauung, nämlich diejenige, welche nichts als reine Erfahrung zuläfst (d. h. der Empiriokritizismus), verträgt sich mit wissenschaftlicher Philosophie.

mit anderen Worten an das Zusammenexistieren von menschlichen Individuen und Umgebungsbestandteilen. Also vermag die Wissenschaft weder über solche Dinge der Gegenwart, die von keinem Menschen wahrgenommen werden, noch über solche Dinge der Vergangenheit, die von keinem Menschen wahrgenommen worden sind, irgend etwas auszusagen?

Der Schlufs scheint unvermeidlich; denn es existiert ja für alle jene Dinge, d. h. in der Sprache des Empiriokritizismus: Umgebungsbestandteile – kein Individuum als Centralglied; folglich darf auch von Gegengliedern, von Umgebungsbestandteilen, keine Rede sein. Diesem Schlufs, der dem wirklichen Thatbestand, d. h. dem wirklichen Verfahren der positiven Einzelwissenschaften ins Gesicht schlägt, versucht Avenarius durch Annahme von „potentiellen" Centralgliedern, bezw. durch Unterscheidung von „aktuellen" und „potentiellen" Centralgliedern zu entgehen. Für den Zweck geht er zunächst auf die empiriokritische Substitution des Systems C an Stelle des Ich oder Centralgliedes zurück. Darnach gestaltet sich die Frage so: kann da von Erfahrung und also von Bearbeitung der Erfahrung die Rede sein, wo keine Schwankungen – weil keine Erregungen – des Systems C vorhanden sind, und dann weiter auch da, wo überhaupt ein wirkliches System C noch nicht existiert hat?

Im zweiten Teil der Frage kommt die Schwierigkeit offenbar auf ihre Spitze. Avenarius aber bereitet sich den Weg zu ihrer Lösung, indem er zunächst den ersten Teil der Frage beantwortet. In Bezug nämlich auf solche Umgebungsbestandteile, welche keine Vitaldifferenzen eines Systems C veranlassen, kann doch das System C jedes Menschen als potentielles Centralglied gelten, da ja die Erregung einer Vitaldifferenz durch jene Umgebungsbestandteile, wenn sie auch in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, doch wenigstens denkbar bleibt.

Ähnlich sollen nun aber auch sogar für die Zeit, da noch kein System C existierte, doch „potentielle" Centralglieder angenommen werden. Da nämlich jedes System C sich auf Grund bestimmter Bedingungen entwickelt, die in dem vorhergehenden Zustand anzunehmen sind, so können jene Bedingungen selbst als potentielles Centralglied angesehen werden. Und so kann denn selbst für eine Zeit, da die ganze jetzige Umgebung aus kleinsten leblosen Teilen bestand, ein „potentielles Centralglied" vorausgesetzt

werden, da ja eben aus jenen leblosen Umgebungsbestandteilen sich allmählich die Systeme C herausgebildet haben.[1])

Mit dieser Antwort ist aber auch der Begriff des potentiellen Centralgliedes als ein in sich selbst widerspruchsvoller herausgestellt. Der schon vorher aufgewiesene materialistische Charakter des empiriokritischen Systems gewinnt hier eine so nackte Ausprägung, dafs dadurch die erkenntniskritische Grundlage der „reinen Erfahrung", die diesen Charakter verdecken soll, ins Wanken gerät. Denn jener materialistische Charakter des Empiriokritizismus nimmt hier die extreme Form des evolutionistisch-materialistischen Monismus an. Damit wird aber die Prinzipialkoordination als Grundlage des Systems eigentlich aufgehoben. Hier handelt es sich nicht mehr um die ursprüngliche Koordination zweier Erfahrungsbestandteile, des Centralgliedes und des Gegengliedes, sondern hier ist das Centralglied gleichfalls zu einem Gegenglied geworden.

Und damit ist denn auch die empiriokritische Prinzipialkoordination selbst, bezw. die empiriokritische Fassung der Prinzipialkoordination als unhaltbar erwiesen, da sie den positiven Wissenschaften gegenüber zu Verlegenheiten führt, die nur durch handgreiflichen Selbstwiderspruch zu beseitigen sind.

Hat nun die empiriokritische Prinzipialkoordination den Zweck, jede Unterscheidung von Immanentem und Transcendentem abzuschneiden und so alle Metaphysik, alles Nachdenken über das Transcendente auszuschliefsen, so mufs auch die Beurteilung der ganzen Frage an diesem Punkt einsetzen. Die Unterscheidung zwischen Immanentem und Transcendentem ist eben berechtigt und notwendig. Dann ergiebt sich als Wahrheitskern der empiriokritischen Position nur dies, dafs es die positiven Einzelwissenschaften – erkenntniskritisch betrachtet – allerdings nur mit dem Immanenten, d. h. mit der Bearbeitung unserer Objektvorstellungen zu thun haben, ohne die Frage aufzuwerfen oder zu behandeln, ob diesen Objektvorstellungen transcendente Realitäten entsprechen.

Behandelt werden mufs aber auch diese letztere Frage, wenn die Unterscheidung von Immanentem und Transcendentem anerkannt

---

[1]) Vgl. Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. XIX, Artikel III und IV der Bemerkungen.

wird. Und zwar mufs sie von der Philosophie und von der (systematischen) Theologie behandelt werden.

Dabei kann sich die Philosophie auf das untere Stockwerk des Transcendenten beschränken, also auf das Problem, ob den sinnlich vermittelten Objektvorstellungen transcendente Realitäten entsprechen und wie näher über diese zu denken sei. Die Theologie dagegen mufs notwendig ihr Interesse auf das obere Stockwerk des Transcendenten richten und also die Frage aufwerfen, wie die nicht sinnlich vermittelten, letztlich auf Gefühls- und Willensbestimmtheiten beruhenden Objektvorstellungen der religiösen, speziell der christlichen Weltanschauung zu beurteilen seien.

Wenn und soweit auch die Philosophie die letztere Frage aufwirft und bearbeitet, ist im Prinzip eine gemeinschaftliche Arbeit von Philosophie und (systematischer) Theologie möglich.

DRITTER TEIL.

Die Grundprobleme der Metaphysik
und ihre Bedeutung für die Theologie.

§ 14. Allgemeine Orientierung.

Materiale und formale Metaphysik; philosophische und theologische Metaphysik.

1. Wir gehen jetzt zu einer positiven Behandlung der Grundprobleme der Metaphysik, soweit sie für das theologische Interesse bedeutsam sind, über.

Als Grundprobleme der Metaphysik müssen zunächst diejenigen angesehen werden, welche eine Möglichkeit bieten, die fundamentale metaphysische Frage anzufassen und zu beantworten; die fundamentale metaphysische Frage: d. h. die Frage, ob und wie Aussagen über transcendente Gröfsen zu gewinnen sind.

Solche Probleme haben wir in dem Ich-Problem und dem Kausalitäts-Problem, die beide aufs engste mit einander verknüpft, ja bis zu einem gewissen Grade nur Teilbestandteile ein und desselben Problems sind. Indem wir eine positive Behandlung dieser Probleme vornehmen, vervollständigen wir damit gleichzeitig unsere Kritik des Empiriokritizismus. Denn der Empiriokritizismus kommt in Bezug auf beide Probleme zu radikal-negativen Ergebnissen. Er will so wenig von einem „Ich“ oder von „Ichen“, als von Kausalität etwas wissen. Also die Begriffe selbst, welche jene Probleme charakterisieren, will der Empiriokritizismus als irrationale abthun. Dieser Umstand kann uns im voraus dessen versichern, dafs wir es hier wirklich mit den Grundproblemen der Metaphysik zu thun haben.

Bevor wir aber an diese Probleme selbst herantreten, müssen wir Klarheit darüber schaffen, wie wir das Verhältnis derselben und damit dann der metaphysischen Probleme überhaupt zur (systematischen) Theologie denken.

Zu dem Zweck scheint es mir praktisch, eine zweifache, je doppelte Begriffsbestimmung zu treffen. Man kann einerseits zwischen formaler und materialer Metaphysik unterscheiden, anderseits zwischen philosophischer und theologischer Metaphysik. – Formal sind alle die Sätze metaphysische Sätze, welche eine Aussage über Transcendentes als Transcendentes, also Aussagen über Transcendentes mit dem Bewufstsein und dem Wertlegen darauf, dafs es sich um transcendente Gröfsen handelt, enthalten. So sind alle Aufstellungen über Gott und göttliche Dinge, philosophische wie religiös-theologische, formal-metaphysische Sätze. Material-metaphysische Sätze sind dagegen nur diejenigen, welche rein durch metaphysische Untersuchungen und Denkoperationen als solche gefunden sind. Also sind alle Aufstellungen der philosophischen Metaphysik auch material-metaphysischer Natur. Was dagegen die theologisch-metaphysischen Sätze betrifft, so erhebt sich hier gerade die Frage, ob und in welcher Weise bezw. wieweit auch sie material-metaphysischer Natur sind.

Und da erscheint es mir nun zuerst von gröfster Wichtigkeit, die Bestimmung zu treffen, dafs die Aufstellungen der theologischen Metaphysik (scil. im formalen Sinne) niemals in primärer Weise material-metaphysische Sätze sein dürfen. Denn für den religiösen Glauben und im allerhöchsten Mafse für den christlichen Glauben ist die in und mit diesem Glauben gegebene Erkenntnis etwas schlechthin anderes als die durch wissenschaftliche Forschung gewonnene Erkenntnis. Im Gegensatz zu dieser letzteren ist sie, will sie und soll sie sein ein persönliches Überzeugtsein, also eine Erkenntnis, die nicht erwiesen, sondern nur im Glauben erfahren und erlebt werden kann. Ebendaher kann dann auch keine theologische Disziplin die Aufgabe haben, jene Erkenntnisse nach der Art der wissenschaftlichen Forschung zu gewinnen oder zu erweisen; folglich auch nicht die Aufgabe, soweit jene Erkenntnisse formal-metaphysischer Art sind, sie auf dem Wege materialer Metaphysik zu entwickeln. Denn in keiner Weise darf die „geheimnisvolle Thatsächlichkeit“ der Religion mit metaphysischen

Grundsätzen gemeistert werden[1]); das in Anlehnung an Ritschl aufs nachdrücklichste eingeschärft zu haben, ist das bleibende Verdienst der Herrmannschen Schriften über die Metaphysik in der Theologie und über die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Auch die Erkenntnisse der letztgenannten Art müssen vielmehr gewonnen und entwickelt werden auf dem Wege, auf dem überhaupt christliche Glaubenssätze zu gewinnen sind und der der spezifischen Eigenart der christlichen Religion und ihrem Charakter als geschichtlicher Gröfse gerecht werden mufs.

Insofern können wir A. Drews nur zustimmen, wenn er — als Philosoph — davor warnt, die philosophische Metaphysik ein „Bündnis" mit der Dogmatik eingehen zu lassen.[2]) Die Theologie hat mindestens ebensoviel Anlafs wie die Philosophie, diese Warnung von sich aus ergehen zu lassen. Denn es ist eine sehr einseitige und sehr unbegründete Betrachtungsweise von Drews, wenn er es so darstellt, als habe einerseits die Philosophie stets nur im uneigennützigsten Interesse für die Theologie eine Verquickung des theologischen und des philosophischen Standpunktes vorgenommen und als habe anderseits unter solcher Verquickung allein oder doch ganz vorzugsweise die Philosophie zu leiden gehabt. — Wenn dann Drews im Anschlufs an diese Ausführungen die Parole ausgiebt, die Philosophie solle sich fernerhin um die Theologie „einfach nicht kümmern", so vermag ich zwar nicht einzusehen, wie jemand von solchen Grundsätzen aus die Aufgaben der Philosophie als der übergreifenden Wissenschaft zu erfüllen meinen kann; es könnte aber scheinen, dafs die Theologie sich weniger zu scheuen brauchte, diesen Grundsatz der philosophischen Metaphysik gegenüber Platz greifen zu lassen. Indes auch für sie wäre das ein verhängnisvoller Irrtum.

2. Denn auf der anderen Seite hat die Theologie die Aufgabe und die Pflicht, die religiöse, und d. h. für die christliche Theologie die christlich-religiöse Weltanschauung gegenüber den durch die Wissenschaft gewonnenen Erkenntnissen zu vertreten und so mit der jeweiligen Stufe der geistigen Gesamtentwicklung in Einklang zu erhalten. Daraus ergeben sich in Bezug auf die theologische Metaphysik, d. h. den Bestand theologischer Sätze formal-metaphysischer Natur mehrere Aufgaben. – Zunächst mufs erwiesen werden, dafs, wissenschaftlich betrachtet, überhaupt das Recht besteht, metaphysische Aufstellungen zu machen bezw. an solchen festzuhalten. Nur wenn dieser Nachweis im allgemeinen geliefert

---

[1]) Vgl. W. Herrmann, die Metaphysik in der Theologie, S. 31.

[2]) A. Drews, das Ich als Grundproblem der Metaphysik, 1897, S. 295; vgl. auch Preufsische Jahrbücher 1897 (die Aufgabe und die Bedeutung der Metaphysik in unserer Zeit) S. 400 ff.

wird, hat die Theologie ihrerseits das Recht, aus der religiösen Metaphysik eine dogmatische Metaphysik zu gestalten, mit anderen Worten das Recht, dogmatischen Aussagen den Charakter formal-metaphysischer Sätze beizulegen und, indem sie in der Durchführung derselben der dem christlichen Glauben immanenten Logik folgt, doch auch ihre Eigenart als metaphysischer Sätze sich bethätigen und auswirken zu lassen. Denn ein solches Recht hätte auch die Dogmatik nicht, wenn überhaupt jede Aufstellung von metaphysischen Sätzen, die sich bewufsterweise auf Transcendentes beziehen, an und für sich absurd wäre und einem Nonsens gleichkäme, weil wir schlechterdings und in jeder Weise in den Umkreis des Subjektiv-Phänomenalen gebannt wären.

Es ergiebt sich also, dafs auch die Theologie von sich aus ein Interesse daran hat, und zwar das allergröfste Interesse, dafs die Aufstellung metaphysischer Sätze überhaupt als eine – wissenschaftlich betrachtet – mögliche und rechtmäfsige erwiesen wird. – Ebendaher bereits hat die Theologie ein Interesse an den metaphysischen Grundproblemen, wenn wir unter diesem Begriff, wie vorher geschehen, diejenigen Probleme fassen, welche eine Beantwortung der fundamentalen metaphysischen Fragestellung ermöglichen.

Weiter aber mufs in Bezug auf bestimmte einzelne Aufstellungen der dogmatischen Metaphysik (im formalen Sinne) gezeigt werden, dafs ihnen keine Ergebnisse allgemeiner, d. h. philosophisch-materialer Metaphysik entgegenstehen und jene für die wissenschaftliche Betrachtung a priori ausschliefsen. Also die dogmatischen Sätze formal-metaphysischen Charakters sollen auf dem Wege material-metaphysischer Denkoperationen weder gefunden, noch nachträglich auf diesem Wege erwiesen werden. Das eine ist so wenig möglich wie das andere. Und selbst wenn es möglich wäre, würde damit dem christlichen Glauben nicht gedient sein. – Aber die betreffenden dogmatischen Sätze müssen mit denjenigen Entscheidungen philosophisch-materialer Metaphysik auseinandergesetzt werden, welche je auf demselben Gebiet der Problemstellung liegen und die Voraussetzung für letzte, übergreifende Bestimmungen auf diesem Gebiet darstellen. Und zwar mufs näher nachgewiesen werden, dafs es keine Entscheidungen jener Art giebt, die als berechtigt anzuerkennen wären und die doch von vornherein die betreffenden dogmatischen Sätze als unmöglich erscheinen lassen. Wenn z. B. die philosophisch-

materiale Metaphysik den Begriff des Ich oder der Persönlichkeit überhaupt als einen irrationalen zu erweisen vermöchte – wie sie das denn sehr vielfach behauptet –, so hätte die theologische oder dogmatische Metaphysik, wenn anders sie ihren Charakter als wissenschaftlicher Disziplin wahren wollte, keine Möglichkeit, die Persönlichkeit Gottes zu statuieren.

Dafs und weshalb nun auch unter diesem zweiten Gesichtspunkt gerade jene oben bezeichneten Grundprobleme der Metaphysik von besonderer Bedeutung sind, werden wir nachher sehen. Erschöpft ist natürlich mit diesen beiden Problemen die hier sich ergebende Aufgabe in keiner Weise. Für unseren Zweck können wir uns aber auf sie beschränken.

3. Bisher haben wir bei der Erörterung der Frage, in welchem Umfang und in welcher Weise metaphysische Untersuchungen in der (systematischen) Theologie heranzuziehen sind, von der früher getroffenen Unterscheidung zwischen zwei sich stufenförmig zu einander verhaltenden Arten des Metaphysischen abgesehen. Daher beziehen sich die bisher geforderten Untersuchungen zunächst nur auf das untere Stockwerk des Metaphysischen. Wir müssen jetzt das Augenmerk noch besonders auf das obere Stockwerk des Metaphysischen und auf die Probleme, die sich hier erheben, richten. Denn wir haben schon vorher gesehen, dafs wohl die Philosophie die Möglichkeit hat, ihre Arbeit prinzipiell auf das untere Stockwerk des Metaphysischen zu beschränken, nicht aber die Theologie. Wir kommen also zu den Problemen der spezifisch religiösen oder theologischen Metaphysik. Das Hauptproblem ist hier zweifellos die Frage nach dem Dasein Gottes. Denn diese Frage korrespondiert aufs genaueste der oben als metaphysisches Grundproblem bezeichneten Frage nach der Existenz transcendenter Dinge, oder sie ist, wenn wir transcendent im weiteren Sinne nehmen, die zweite Hälfte dieses metaphysischen Grundproblems. Auch hier gilt nun wieder, dafs die theologische Aufgabe nicht primär und nicht ohne weiteres von der material-metaphysischen Problemstellung aus zu behandeln ist. Wäre es so, dann würden die philosophisch-metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes die Grundlage für die theologische Gotteslehre bilden müssen. In der alten Dogmatik war das ja in der That der Fall. Aber das widerspricht dem Wesen des christlichen Glaubens, der eben Glauben ist, nicht Wissen oder Denken. Daher

widerspricht es auch dem Wesen der christlichen Glaubenslehre und führt in derselben notwendig zu einer Verfälschung des christlichen Gottesbegriffs. Das hat Ritschl richtig erkannt, und es ist im Anschlufs an ihn oft, mit besonderer Eindringlichkeit und Überzeugungskraft von Herrmann, gezeigt worden. Aber haben deshalb die sog. Beweise für das Dasein Gottes für die (systematische) Theologie überhaupt keine Bedeutung? Diese Folgerung, die heute sehr allgemein aus der theologischen Grundstellung Ritschls abgeleitet wird, scheint mir vorschnell und einseitig zu sein. Vielmehr mufs sich meines Erachtens die Theologie auch an diesem fundamentalsten Punkt ihrer Aufstellungen mit den Einwänden und korrespondierenden Auffassungen der Philosophie auseinandersetzen und auf diese Weise ihre eigene Position stärken. Dafs das noch immer sehr praktisch im Rahmen der sog. Beweise für das Dasein Gottes geschehen könne, ist meine Ansicht.

ERSTER ABSCHNITT.

Vorbereitung der Probleme. Psychologische Vorfragen.

Von der Basis erkenntniskritischer und psychologischer Erkenntnisse aus wollen wir uns an die Behandlung der metaphysischen Grenzprobleme begeben. Unsere erkenntnistheoretische Position haben wir oben festgelegt; jetzt werden es in erster Linie psychologische Untersuchungen sein müssen, die uns weiterzuführen haben. Da müssen notwendig einige psychologische Vorfragen im voraus erledigt werden.

Zunächst wächst aus der eben formulierten Fassung der Aufgabe die Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnistheorie und Psychologie von selbst heraus.

§ 15. Erkenntnistheorie und Psychologie.

1. In aller Kürze wollen wir zu dieser neuerdings vielverhandelten Frage Stellung nehmen oder vielmehr unsere bereits erfolgte Stellungnahme vertreten.

Der Empiriokritizismus gewinnt, wie wir gesehen haben, seine erkenntnistheoretische Position ganz wesentlich durch Zuhilfenahme psychologischer Erörterungen. Wir haben ihm daraus so wenig einen Vorwurf gemacht, dafs wir vielmehr unsere Kritik jener Position auf Grund desselben Verfahrens vorgenommen haben.

Und so wird denn unsere Stellung zu dieser Frage auch weiterhin die sein, dafs Erkenntnistheorie und Psychologie nicht reinlich von einander zu scheiden sind, dafs vielmehr beide für ihre ersten Aufstellungen – nur um diese handelt es sich allerdings – in einander zu greifen haben. Den eigentlichen Kern-

punkt des Problems trifft noch besser die folgende Fragestellung: Kann die Aufstellung einer bestimmten erkenntnistheoretischen Position ohne psychologische Voraussetzungen erfolgen? Da die Aufstellung einer bestimmten erkenntnistheoretischen Position ohne weiteres auch eine bestimmte Stellungnahme zu den metaphysischen Problemen in sich schliefst, so ist es gerade diese Fragestellung, die auch für unsere weitere Untersuchung in Betracht kommt. Während wir nun die aufgeworfene Frage verneinen, wird sie innerhalb der gegenwärtigen Philosophie von einer nicht unbedeutenden Zahl scharfsinniger Gelehrten mit Entschiedenheit bejaht, und diese Bejahung selbst als wichtigste philosophische Entscheidung hingestellt. Andere, auch solche, die dem Empiriokritizismus ganz fern stehen, verneinen sie dagegen mit eben solcher Entschiedenheit. Uns scheint, dafs schliefslich nicht vorweggenommene abstrakte Erörterungen, sondern die Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit des einen oder andern Standpunktes ausschlaggebend sein werden. Wir wollen daher unsere Stellungnahme wesentlich für sich selbst sprechen lassen und nur wenige Ausführungen hier hinzufügen.

Zunächst mufs das Problem noch schärfer als solches herausgestellt werden. – Scheint es doch für die erste Überlegung fast selbstverständlich, dafs die Erkenntnistheorie sich nicht anderswo Stützen suchen darf, wenn nicht ihr eigentlichster Zweck von vornherein aufgehoben, der durch sie erstrebte Nutzen notwendig vereitelt werden soll.

Aber anderseits giebt es nun einmal für all unser Erkennen nur einen festen Ausgangspunkt und damit auch nur eine letzte Sicherheitsinstanz: nämlich den Bestand, die Thatsachen des eigenen Bewufstseins. So fern diese Einsicht auch dem naiven Bewufstsein zu liegen pflegt, so vermag doch keine Denkgewöhnung mehr jenen Sachverhalt zu verschleiern oder an ihm irre zu machen, sobald man ihn einmal wirklich klar und scharf erfafst hat.

Daraus ergiebt sich dann aber, dafs unser Erkennen von diesen Bewufstseinsthatsachen abhängig ist, also auch die Kenntnis des Erkennens – d. h. die Erkenntnistheorie – von der Kenntnis der Bewufstseinsthatsachen. Damit geraten wir allerdings in einen Zirkel oder, wenn man so will, zu einer unendlichen Reihe, nämlich zum Erkennen vom Erkennen vom Erkennen u. s. w. Dieser Einwand, der häufig und mit grofsem Nachdruck gegen unsere Position er-

hoben worden ist, ist letztlich nicht zurückzuweisen, aber er ist zu entkräften durch die Einsicht in die Unvermeidlichkeit jenes Zirkels für den erkennenden Menschen, sowie in die seiner Ungefährlichkeit. Er ist ungefährlich: denn was vorausgesetzt wurde, kann alsbald wieder kontrolliert werden; und er ist unumgänglich: denn das im Bewufstsein Gegebene bildet den letzten Rückgangspunkt für unser Erkennen. Es soll denn auch nicht etwa behauptet werden, dafs die gesamte Psychologie von der Erkenntnistheorie vorausgesetzt werden müfste: das würde natürlich zu Widersinn führen; wohl aber dies, dafs Psychologie und Erkenntnistheorie, weil auf derselben Grundlage beruhend, nämlich dem gegebenen Bewufstsein, in ihren fundamentalen Aufstellungen von einander nicht unabhängig sein können. Wird demgegenüber immer wieder geltend gemacht, es handele sich in der Erkenntnistheorie nicht um Entstehung und psychologische Beschaffenheit der Anschauungs- und Denkformen, sondern darum, was sie für den wissenschaftlichen Gebrauch leisten oder bedeuten,[1]) so ist zu entgegnen, dafs durch diese Unterscheidung doch an dem Sachverhalt nichts geändert wird, dafs es sich um Bewufstseinsthatsachen handelt, die also psychologisch festgelegt und untersucht werden müssen. Und erwidert man dann, dafs es Elemente des Bewufstseins gäbe, die der „psychologischen Analyse unzugänglich – also a priori anzuerkennen“ – seien, so liegt doch auf der Hand, dafs allererst festgestellt werden mufs, ob jene Elemente wirklich jeder Analyse unzugänglich sind; – und zugegeben selbst, dies sei der Fall, auch das Konstatieren des Vorhandenseins solcher Elemente ist doch eine psychologische Aufgabe.

Übrigens erhellt hier, dafs die ganze Kontroverse durch die Fassung der Aufgabe der Psychologie in hohem Mafse bedingt ist, vor allem durch die Entscheidung darüber, ob ein Studium der inneren Erfahrung als mögliche psychologische Aufgabe anzusehen ist. Davon werden wir weiterhin im voraus zu handeln haben. Für den in der jetzt besprochenen Streitfrage eingenommenen Standpunkt begnügen wir uns bei dem Gesagten und berufen uns für denselben

---

[1]) Vgl. als Vertreter zweier verschiedener Schulen: Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, A. 2, passim, besonders S. 72 ff. Külpe, Einleitung in die Philosophie, A. 2, S. 36 ff.

vor allem auf die gleiche Stellungnahme von Stumpf[1]) und Dilthey[2]), daneben auf die von demselben Standpunkt aus verfafsten Arbeiten von Lipps[3]), Uphues[4]) und Volkelt.[5]).

2. Durch Heranziehung des unten genannten umfangreichen Werkes von Volkelt, das meines Erachtens als eine der bedeutendsten Grundlegungen der Erkenntnistheorie gelten darf, möchte ich die oben vertretene Position noch gegen Mifsverständnisse möglichst schützen. Auch Volkelt nämlich, auf den wir uns für diese unsere Position mit berufen haben, stellt doch mit gröfstem Nachdruck die Forderung nach einer „voraussetzungslosen Erkenntnistheorie" und will eben für eine solche die Grundlegung liefern.[6]) Und er erläutert dies im weiteren dahin, dafs insonderheit die Psychologie nicht zu berücksichtigen sei. Und doch ist das ganze Buch Volkelts eine thatsächliche Widerlegung dieser Forderungen und Behauptungen. Denn überall bilden psychologische Betrachtungen den Ausgangspunkt für seine erkenntnistheoretischen Erörterungen; Basis und Methode derselben sind psychologischer Natur. Sagt er doch ganz ausdrücklich, dafs die Erkenntnistheorie auf das individuelle Bewufstsein einzugehen habe,[7]) dafs der Erkenntnistheoretiker damit beginnen müsse, auszusprechen, was er mit unbezweifelbarer Gewifsheit in seinem eigenen Bewufstsein vorfindet[8]); — dafs die grundlegenden Schritte der Erkenntnistheorie nicht in einem Beweisen, sondern in einem Aufzeigen, in einem Zumbewufstseinbringen von im Bewufstsein Vorhandenem, in einem empirischen Konstatieren, in einem Aufdecken von Thatsachen bestehen müssen.[9])

Gerade dies und nichts anderes als dies ist es, was wir in dieser Erörterung vertreten und als notwendig hinstellen wollten. Aber dies sind doch eben lauter Erfordernisse und Aufgaben psychologischer Art. Wenn daher Volkelt im Laufe seiner Ausführungen mehrfach sagt, dafs es Sache der Psychologie sein würde, dies oder jenes näher „darzulegen", hier genüge es, die betreffende Bewuſtseinsthatsache zu „konstatieren",[10]) — so zeigt sich in solchen Wendungen die volle Unmöglichkeit der von ihm geforderten Scheidung zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie. Es ist ja natürlich

---

[1]) In den Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften 1892 (XIX, 2) S. 467 ff.

[2]) Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, S. 10 ff. (Sitzungsbericht der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1894, LIII, S. 1318 ff.).

[3]) Vgl. besonders: Grundthatsachen des Seelenlebens, 1883.

[4]) Vgl. besonders: Psychologie des Erkennens, 1893.

[5]) Vgl. besonders: Erfahrung und Denken, 1886.

[6]) a. a. O. S. 11 ff., 43 ff.; vgl. Philos. Monatshefte 1882, S. 375 ff.

[7]) a. a. O. S. 11.

[8]) S. 29.

[9]) S. 39.

[10]) z. B. S. 410, 463.

ebenso sehr Sache der Psychologie, eine Bewufstseinsthatsache zu konstatieren, wie sie näher darzulegen; nur dafs das erstere so lange nicht für hinreichend sicher gestellt gelten wird, als nicht auch das zweite geschehen ist. Denn es liegt auf der Hand, dafs sonst jenes „Konstatieren" in der willkürlichsten Weise geschehen würde und rein subjektive Einfälle als Thatsachen hingestellt werden könnten. Die Geschichte der Erkenntnistheorie bietet dafür bekanntlich Beispiele genug.

Dafs somit Volkelt durch den Gang seiner Untersuchungen selbst eigentlich auf den von uns hier vertretenen Standpunkt geführt wird, kommt in sehr interessanter Weise in dem zum Ausdruck, was er über erkenntnistheoretische und psychologische Apriorität sagt. Denn während es als Steckenpferd der Neu-Kantianer bezeichnet werden darf, dafs das erkenntnistheoretische a priori mit dem psychologischen nichts zu thun habe,[1]) betont umgekehrt Volkelt, dafs zwischen beiden eine enge und sachliche Beziehung bestehe.[2]) „Gegenüber solcher Isolierung der Erkenntnistheorie von der Psychologie hebe ich hervor, dafs natürlicherweise alle Aufstellungen der Erkenntnistheorie, die sich auf irgendwelche psychische Vorgänge beziehen, ohne weiteres psychologische Geltung haben."[3]) Soll dieser Kanon nicht zu schrankenloser Willkür führen, so mufs das „sie müssen ohne weiteres psychologische Geltung haben" heifsen: sie müssen durch psychologische Analyse sicher gestellt sein; und thatsächlich ist das auch bei Volkelt der Fall. Das aber ist der von uns hier eingenommene Standpunkt.

---

[1]) z. B. Riehl, Al., philosophischer Kritizismus I, 303 ff., H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 88 ff.

[2]) a. a. O. S. 197, 493 ff.

[3]) S. 197. – Auch aus dem Abschnitt S. 493 ff. (Die Frage nach der Apriorität der Denkfunktionen) will ich noch eine Stelle, die mir besonders wichtig erscheint, hierhersetzen. Dabei mache ich auf die — von mir hervorgehobenen – Begriffe besonders aufmerksam.

„Bis jetzt steht uns fest, dafs die Funktionen, die dem Denken eigentümlich sind, nicht durch die reine Erfahrung gegeben werden. Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit, Allgemeinheit, Kontinuität, Kausalität, Gesetzmäfsigkeit — dies sind **Bewufstseinsinhalte**, die das Denken in der reinen Erfahrung nicht auffindet, sondern die es vielmehr zu ihr hinzupostuliert. Das Denken vermag sonach diejenigen **Bewufstseinsinhalte**, die seine eigentümliche Leistung bezeichnen, nicht der reinen Erfahrung zu entnehmen, nicht aus ihr abzulesen. Mit anderen Worten: die Erkenntnisfunktion, die dem Denken eigentümlich ist, wird in ihm nicht durch die blofse Erfahrung zustandegebracht, sondern kommt ihm abgesehen und unabhängig von der Erfahrung zu. Das Denken gewinnt die Erkenntnis von Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit u. s. w. nicht aus dem einfach Gegebenen, sondern bringt sie von sich aus dazu. Dieses uns feststehende Ergebnis wurde rein im Interesse der Erkenntnistheorie gewonnen. Die **Selbstbesinnung** auf die Bedeutung, welche das logische Prinzip für das Erkennen besitzt, führte geradewegs daraufhin.

Es versteht sich von selbst, dafs diese erkenntnistheoretische Einsicht

§ 16. Möglichkeit und Wert eines Studiums der inneren Erfahrung.

1. Die Frage nach Möglichkeit und Wert eines Studiums der inneren Erfahrung als psychologischer Aufgabe drängte sich uns bereits am Schlufs des vorigen Paragraphen auf. Denn das ist gerade diejenige Art psychologischer Forschung, die für das theologische Interesse von hervorragender Bedeutung ist. Eben auf diese werden wir uns für unseren bestimmten Zweck beschränken. Wir gehen daher hier auf die ebenso interessante wie verwickelte Frage nach der Wesensbestimmung der Psychologie im allgemeinen nicht ein; dieselbe ist gerade in den letzten Jahren Gegenstand lebhafter, teilweis erregter Diskussionen gewesen.[1]) Sie steht allerdings auch in einem gewissen Zusammenhang mit der von uns aufgeworfenen Frage; doch setzt die Behandlung der letzteren die Aufrollung der ersteren in ihrem vollen Umfang nicht voraus.

Avenarius und die Empiriokritiker wollen von einer inneren Erfahrung überhaupt nichts wissen; sie verwerfen den

zugleich psychologische Bedeutung hat. Es ist in (jenen) Sätzen ein gewisser Thatbestand des Bewufstseins ausgesprochen, den die Psychologie ohne weiteres anerkennen mufs. Und zwar ist dieser Thatbestand von der gröfsten Wichtigkeit für die Beantwortung der Frage nach der Apriorität der Denkfunktionen. Ich behaupte durchaus nicht, dafs die Aprioritätsfrage mit jenen erkenntnistheoretischen Sätzen entschieden sei.

Wohl aber ist der Entscheidung darüber durch dieselben wesentlich vorgearbeitet, ja, wie wir sehen werden, mehr als die Hälfte der Entscheidung gegeben. Ich hebe dies besonders gegenüber der häufig gehörten Äufserung hervor, dafs die erkenntnistheoretischen Aufstellungen über das Verhältnis von Denken und Erfahrung für die Aprioritätsfrage der Psychologie völlig belanglos seien, da es sich dabei um zwei Gebiete handle, die mit einander nichts zu thun haben.“ —

Auf den von Volkelt hier gebrauchten Begriff „Selbstbesinnung“ möchte ich ganz besonders Gewicht gelegt wissen. Weil es sich in den grundlegenden Fragen der Erkenntnistheorie und Psychologie beidemal um Selbstbesinnung handelt, können sie nicht völlig von einander getrennt werden.

[1]) Vgl. besonders Avenarius, Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie, Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. XVIII und XIX. Dilthey, a. a. O.; Külpe, O., Grundrifs der Psychologie, S. 2 ff.; Münsterberg, Grundzüge der Psychologie, Bd. I, cap. I; Wundt, Über die Definition der Psychologie, in Philos. Stud. XII (1896), S. 1 ff.; Willy, in Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. XXI, S. 79 ff.; und: Die Krisis in der Psychologie, 1899.

ganzen Begriff, indem sie schon die Unterscheidung zwischen äufserer und innerer Erfahrung als fehlerhaft erweisen wollen. Indem man nicht von der sogenannten inneren Erfahrung, sondern von den Aussagen der Mitmenschen ausgeht, gelangt man zur Ausschaltung der Introjektion und begreift dann alle sogenannten psychischen Thatsachen einfach als Vorgefundenes, gleichviel ob es sich dabei um „Baum-Bezeichnetes“ und ähnliches oder um „Ich-Bezeichnetes“ und ähnliches handelt. Kaum weniger scharf hat Mach – trotz gelegentlicher Zugeständnisse nach der anderen Seite[1]) – Möglichkeit und Wert des Studiums der inneren Erfahrung bestritten. Seine graphische Persiflage auf die „Selbstschauung“ durch die Zeichnung der eigenen Person mit dem riesenhaften Schnurrbart, wie sie unmittelbar vom Auge aus gesehen wird,[2]) ist berühmt geworden.

Der Kernpunkt in der Stellungnahme dieser Philosophen zu unserem Problem ist der, dafs sie die Selbständigkeit und den Eigenwert der inneren Erfahrung in ihrem Unterschied zur äufseren Erfahrung bestreiten, dafs sie mit anderen Worten die These bestreiten, wir hätten es in der inneren Erfahrung mit einer unmittelbar gegebenen Wirklichkeit zu thun, deren Realität ebendaher eine ganz andersartig begründete ist, als die der aufsenweltlichen Objekte. Und in diesem Punkt stimmen eine grofse Zahl von Psychologen bezw. Philosophen, die im übrigen dem Empiriokritizismus fern stehen, teils vollständig, teils wesentlich mit ihm überein. Letzteres gilt insonderheit von Vertretern des Neukantianismus, aber auch von anderen. Die Frage bedarf daher hier – auch nach der vorangegangenen Auseinandersetzung mit dem Empiriokritizismus – einer neuen Untersuchung unter allgemeinerem Gesichtspunkt; den Empiriokritizismus selbst lassen wir jetzt ganz aus dem Spiel. Vielmehr wollen wir unsere Ausführungen im wesentlichen in der Auseinandersetzung mit einem unlängst erschienenen Buch geben, welches das ganze Problem bereits auf Fragestellungen von höchstem theologischen Interesse zugespitzt hat und auf das wir auch in unserem folgenden Kapitel eingehen müssen; ich meine das Buch von Arthur Drews, des scharfsinnigsten und gelehr-

---

[1]) Vgl. z. B. Analyse der Empfindungen, A. 2, S. 229, Anm.
[2]) a. a. O. S. 13.

testen der Schüler von Ed. v. Hartmann: Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, 1897. Nur weniger Bemerkungen bedarf es zuvor.

2. Die klassischen Gewährsmänner nämlich der ganzen in Frage stehenden psychologischen Richtung sind Kant einerseits, A. Comte anderseits. – Der letztere hat bereits den fundamentalsten Einwand gegen Möglichkeit und Wert eines Studiums der inneren Erfahrung in klassischer Weise formuliert. In der Einleitung zu seinem grofsen Hauptwerk, dem Cours de philosophie positive, heifst es: es sei im höchsten Mafse sophistisch, überhaupt von innerer Erfahrung neben der äufseren zu reden. Denn das beruhe auf einer reinen Illusion. Alle Phänomene könne der menschliche Geist zum Gegenstand der Untersuchung machen; nur die seines eigenen Bewufstseins nicht. Müfste er doch zu diesem Zwecke sich selbst sich selbst gegenüberstellen, müfste doch das Bewufstsein sich selbst zum Objekt machen; aber wie könne ein und dasselbe Subjekt und Objekt, Betrachtendes und Betrachtetes zugleich sein? [1])

Aber dieser fundamentale Einwand, der in gleicher oder ähnlicher Formulierung auch heute noch wiederholt wird, beruht auf einer Verkennung bezw. falschen Auslegung des vorliegenden Thatbestandes. Es wird dabei gerade das Besondere, das Einzigartige der inneren Erfahrung übersehen; es wird der grundlegende Unterschied, der zwischen der Beobachtung äufserer Dinge und derjenigen des eigenen Bewufstseins besteht, nicht beachtet. Oder genauer gesprochen: es wird in falscher und unzulässiger Weise die Untersuchungsart, die für äufsere Gegenstände und Thatsachen gilt, auch auf das Bewufstseinsleben übertragen. Nun aber ist das Bewufstseinsleben das uns primär gegebene: daher ist jene Übertragung a priori unberechtigt.[2])

---

[1]) A. Comte, Cours de philosophie positive, 4e ed., Paris 1877; — I, 31: il est sensible, en effet, que par une nécessité invincible l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres. — S. 32: l'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant, dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu?

[2]) Es ist vor anderen Diltheys Verdienst, diesen Thatbestand nachdrücklich zum Bewufstsein und zur Geltung gebracht zu haben (Einleitung in die Geisteswissenschaften, passim). Neben ihm hat auch Wundt oft und nachdrücklich auf denselben hingewiesen.

Bei der Beobachtung von Gegenständen der äufseren Erfahrung, die das Bewufstsein in seinem Bewufstseinsinhalt vorfindet, handelt es sich allerdings darum, dafs das Bewufstsein als Subjekt jene Gegenstände zum Objekt der Betrachtung macht. Bei der inneren Erfahrung aber liegt keineswegs dasselbe vor; hier handelt es sich vielmehr um die primäre Thatsache der Bewufstseinserfahrung. Diese oder jene Bewufstseinsinhalte werden erfahren, d. h. eben diese oder jene Inhalte werden bewufst; sie sind da, sie werden erlebt, sie können daher als solche — als erlebte — vorgefunden[1]) und aufgezeigt werden. Hier ist von einem „zum Objekt machen" keine Rede; wo man ein solches für die innere Erfahrung voraussetzt, da läfst man sich unwillkürlich von der für die äufsere Erfahrung gültigen Beobachtungsweise leiten, ohne zu bedenken, dafs das Bewufstseinsleben etwas so Primäres und Einzigartiges ist, dafs es unmöglich angeht, an dasselbe mit Voraussetzungen heranzutreten, die sich für ein anderes, keineswegs gleich ursprüngliches Gebiet als notwendig erwiesen haben.

Sehr stark tritt das bei Kant hervor, wenn er entsprechend den äufseren Sinnen, durch welche die Gegenstände der äufseren Erfahrung wahrgenommen werden, für die innere Erfahrung einen „inneren Sinn" voraussetzt, dem die Bewufstseinsthatsachen „erscheinen" müfsten, und dann daraufhin den Wert eines Studiums der inneren Erfahrung herabsetzt.[2])

3. Ganz ähnlich wie Kant und Comte urteilen nun über das vorliegende Problem auch viele der neueren Forscher; nur dafs sie die Annahme eines „inneren Sinnes", wie sie Kant macht, zurückweisen und dafs sie es für unberechtigt halten, die ganze Psychologie für illusorisch zu erklären und in Physiologie aufzulösen, wie Comte und — genau genommen — auch der Empiriokritizismus thun. So denn auch A. Drews in seinem oben genannten Buch. Indem Drews es zu seiner Hauptaufgabe macht, das cogito [ergo] sum des Descartes umzustofsen, kämpft er, um eine Basis für seine Be-

[1]) Mit Unrecht konstruiert also Münsterberg einen ausschliefsenden Gegensatz zwischen „erleben" und „vorfinden" (Grundzüge der Psychol., Bd. I, 1900, passim), vgl. oben S. 53.

[2]) Vgl. besonders: Kritik der reinen Vernunft, Transcendentale Dialektik, Buch II, 1. Hauptstück (von den Paralogismen der reinen Vernunft); und: Metaphysische Anfangsgr. d. Naturwissensch., Vorrede.

weisführung zu erhalten, gegen die Ansicht, dafs das unmittelbare Selbstbewufstsein etwas Primäres und Eigenartiges sei, und dafs wir in demselben etwas gegenüber allen anderen Inhalten unseres Wissens zweifellos Gewisses haben. Auch die Selbstbeobachtung, die innere Erfahrung, liefert nach Drews nicht etwas Wirkliches; „auch den Bewufstseinsthatsachen eignet der Erscheinungscharakter; auch das innere Sein ist ein blofs ideelles Sein; wir werden uns unser selbst bewufst, nicht wie wir sind, sondern wie wir erscheinen.“ [1])

Um die Richtigkeit dieser Sätze zu erweisen, weist Drews zunächst darauf hin, dafs die Resultate der Selbstbeobachtung keine apodiktischen sind, dafs sich vielmehr die verschiedensten Ansichten der Psychologen gegenüberstehen. Schon hierdurch scheint für Drews erwiesen zu sein, dafs die Bewufstseinsinhalte nicht ein unmittelbar gegebenes, wirkliches Sein darstellen; denn sonst müfste es auch überall und stets eindeutig zu Tage treten.

Dafs aber dieser Schlufs nichts als ein Trugschlufs ist, liegt auf der Hand. Nur etwa gegenüber der Theorie von der „intellektuellen Anschauung“, wie sie von den grofsen Philosophen der ersten Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts vertreten wurde, wäre jener Einwand berechtigt, keineswegs aber gegenüber der unmittelbaren inneren Erfahrung, von der die Psychologie spricht. Denn in der letzteren soll ja mit dem Ausdruck „unmittelbare Erfahrung“ oder ähnlichen nur das betont werden, dafs es sich hier für uns um schlechthin letzte und ursprüngliche Thatsachen handelt; ob dieselben aber von allen vollständig aufgefafst und mittels der Sprache gleichmäfsig zum Ausdruck gebracht werden, das ist eine zweite Frage, die mit jener ersten rein nichts zu thun hat.

Des weiteren will Drews dann zeigen, dafs die innere Erfahrung deshalb nichts Wirkliches, nichts Reales aufweisen könne, weil das Psychische durch das Bewufstseinsleben nicht vollständig erschöpft werde, vielmehr ein Rest, das Unbewufste, bleibe. Es sei daher nicht sicher, ob wir Wirkliches erlebten, Reales erführen, oder ob nicht vielmehr die Bewufstseinsinhalte nur Wirkungen eines Realen auf uns wären – nämlich des Unbewufsten. Denn dies Unbewufste gilt nun (im Anschlufs an E. v. Hartmann) für Drews als das Reale.

[1]) a. a. O. S. 156 ff. und passim.

Aber dies Verfahren heifst jedenfalls die Sache auf den Kopf stellen. Real ist das, was wirklich da ist – also die Bewufstseinsthatsachen; diese letzteren mit Drews als ideell zu bezeichnen, weil sie doch eben (nur) für das Bewufstsein da seien, ist entweder gedankenlos oder doch jedenfalls zwecklos. Denn abgesehen vom Bewufstsein existiert für uns überhaupt nichts. Und wenn die Bewufstseinsthatsachen darauf führen, ein Unbewufst-Psychisches anzunehmen, so ist dies doch eben nur zu erschliefsen, nicht aber an Realität den Bewufstseinsthatsachen gleichzusetzen, geschweige denn es selbst geradezu als „das" Reale, jene Bewufstseinsthatsachen als „nur Ideelles" zu bezeichnen.

Dies läfst sich gegen die psychologische Auseinandersetzung von Drews, die ihm die Grundlegung für die nachfolgenden metaphysischen Erörterungen bildet, ganz im allgemeinen sagen. Wir wollen nun aber jener Auseinandersetzung auch ins einzelne folgen. Dabei werden wir uns aber auf diejenigen Momente beschränken, die von allgemeiner psychologischer Bedeutung sind, also nicht des weiteren auf diejenigen eingehen, in denen sich lediglich die Philosophie des Unbewufsten Ausdruck verschafft. In Bezug auf die letzteren genügt das Gesagte.

4. Drews geht die einzelnen Gebiete des Bewufstseinslebens entsprechend der herkömmlichen Einteilung: Vorstellen, Fühlen und Wollen, nacheinander durch.[1])

Von Vorstellungen und Gefühlen giebt er zu, dafs sie unmittelbar im Bewufstsein gegeben sind, dafs also die Selbstbeobachtung dieselben als Bewufstseinsthatsachen aufzeigen kann. Sofort unternimmt er indes eine zwar höchst scharfsinnige, aber auch ebenso gewagte und problematische Untersuchung über Wesen und Entstehung der Vorstellungen bezw. der letzten Teilmomente dieser, der Empfindungen, um zu beweisen, dafs Empfindungen und Vorstellungen nur Erscheinungen eines ihnen zu Grunde liegenden Anderen sind. Obgleich nämlich Drews anerkennt, dafs thatsächlich gegeben allein die komplexen Bewufstseinsdaten sind, und dafs die Zerlegung derselben in Teilmomente nur Sache wissenschaftlicher Konstruktion ist, beruht doch sein Verfahren oder Kunstgriff darauf, dafs er jene Zerlegung in abstrakte Teilmomente soweit

[1]) Siehe a. a. O. S. 166—181.

wie nur möglich treibt, um dann zu sagen, dafs durch einfache Zusammensetzung oder Zusammenwirkung dieser Komponenten der konkrete im Bewufstsein vorliegende Vorgang nicht entstanden sein könnte, dafs also notwendig ein anderes, eine reale Funktion vorausgesetzt werden müfste, welche die Verarbeitung jener einzelnen Komponenten zur vorgefundenen einheitlichen Erfahrung besorgte. Mir scheint, dafs man ein solches Verfahren mit Recht als Kunstgriff bezeichnen darf, und dafs man die Methode desselben nur durchschaut zu haben braucht, um das Resultat als das im voraus bezweckte Ergebnis eines unberechtigten konstruktiven Verfahrens zu erkennen. Es kommt hinzu, dafs bei diesem Verfahren von so heiklen und vieldeutigen Hypothesen, wie sie in der psychischen Chemie, der Psycho-Physik und der Entwicklungstheorie vorliegen, der weitgehendste Gebrauch gemacht wird.

Dafs die Elementarempfindungen der untersten psychischen Elemente oder Organismen nur quantitativer Natur sind, dafs weiter die höheren Organismen zusammengesetzt sind aus den sie konstituierenden Individuen niederer Ordnung, doch so, dafs eine neue organische Einheit das Produkt ist, dafs demnach bei den höheren Organismen die physiologische Unterlage für die psychischen Prozesse aus der Summe der Nervenprozesse der niederen Individuen zusammengesetzt ist, folglich auch die psychischen Prozesse, die Empfindungen der höheren Organismen, Produkte der einfachen reinquantitativen Empfindungen jener Individuen sind, die sich nun aber nicht einfach an einander gefügt, aus denen sich vielmehr — wie beim chemischen Prozefs – ein ganz Neues, nämlich die qualitativ bestimmten Empfindungen gebildet haben: das sind alles so höchst problematische Hypothesen, dafs der aus ihnen gefolgerte Schlufs, es müsse in der Seele ein Reales, eine Kraft angenommen werden, welche jenen chemischen Prozefs der Bildung qualitativer Empfindungen aus der Summe der reinen Quantitätsempfindungen der niederen Individuen herbeiführe, – dafs dieser Schlufs als vollständig hypothetisch gelten und es für absurd angesehen werden mufs, das durch einen solchen Schlufs gewonnene „Reale“ für realer zu halten als die dem Bewufstsein gegebenen Empfindungen bezw. Vorstellungen und eben diese letzteren deshalb für blofse Erscheinungen jenes „Realen“ zu halten.

Indes wichtiger und ausschlaggebender sind die Erörterungen

von Drews über Fühlen und Wollen.[1]) Hier erst gelangt er ganz zu seinem Ziel. – Mit Recht faſst er Fühlen und Wollen zusammen, indem er die Gefühle als Bestimmungen des Willens ansieht, und mit Recht erklärt er den Willen (besser wäre: das Wollen) für das beherrschende Prinzip des psychischen Lebens. Soweit stimmen wir ihm zu. Nun aber kommt sein eigentlicher Trumpf.

Eben dieser Wille, so behauptet er, ist keine Thatsache des Bewuſstseins, niemals finden wir in uns Willen vor, wir erschlieſsen ihn vielmehr nur mittelbar aus den durch jenen veranlaſsten Bewegungen und den von ihm hervorgerufenen Gefühlen.

Vorstellungen und Gefühle sind im Bewuſstsein; diese aber sind nichts Ursprüngliches, nichts Reales; und der Wille wird unmittelbar nicht erkannt, unmittelbar nicht bewuſst, sondern nur aus den Folgeerscheinungen erschlossen. Indem Drews dann diesen Willen mit dem vorher gefundenen Realen gleichsetzt, ergiebt sich, daſs unser Bewuſstseinsleben nichts Wirkliches enthält, sondern nur Erscheinungen jenes unbewuſsten Realen. Hier also liegt augenscheinlich der Springpunkt seiner ganzen psychologischen Erörterung. Hier ist er indes meines Erachtens auch zweifellos im gröſsten Unrecht.

Bevor wir aber auf die Sache selbst eingehen, ein Wort zur Terminologie. Drews spricht in diesem Abschnitt stets von dem „Willen“ und will zeigen, daſs der „Wille“ im Bewuſstsein nicht gleicherweise vorkommt, wie Vorstellen und Fühlen. Das ist durch Rücksichtnahme auf die nachfolgenden metaphysischen Erörterungen veranlaſst. Wir müssen uns aber von vornherein klar machen, daſs der Wille im herkömmlichen Sinne des Wortes eine zusammengesetzte psychische Erscheinung ist, die auſser ihrer Verknüpfung mit Gefühlsregungen vor allem auch Vorstellungsmomente enthält. Der Wille setzt eine Wahl voraus; dazu gehört aber das Vorstellen der zur Wahl kommenden Dinge. Das Eigenartige und Neue an dieser psychischen Thatsache ist dagegen das Moment der Aktivität, das Streben, die Tendenz. Und nun gilt von dieser Aktivität, dieser Tendenz, daſs sie nicht allein im Bewuſstsein neben anderen Elementen auch vorkommt, sondern daſs sie recht eigentlich das konstitutive, das tragende Element des

---

[1]) a. a. O. S. 181 ff.

ganzen Bewufstseinslebens ausmacht. Es giebt keinen Akt, keine Thatsache, kein Erlebnis im Bewufstsein, bei dem nicht irgendwie eine solche Tendenz zu Grunde läge.

Bei jedem Vorstellungsinhalt spielt eine solche Tendenz mit; das Vorstellen kommt uns gemeinhin als ein Ergreifen von Vorstellungen zum Bewufstsein; immer ist Aktivität dabei; niemals geschehen uns als passiven Zuschauern die Vorstellungen einfach an. In welchem Mafse ein solches Moment der Thätigkeit schon zu den einfachsten Empfindungen und Vorstellungen gehört, ist an den Bewufstseinserscheinungen des ersten Kindeslebens sehr deutlich zu erkennen. Auf jede Empfindung bezw. Wahrnehmung, die überhaupt aufgefafst wird, wird auch unmittelbar reagiert – reagiert durch Bewegungen, Laute oder Ausdrucksänderungen, die unverkennbar die äufseren Folge- oder Begleiterscheinungen innerer Bewufstseinsvorgänge bilden und also die Aktivität, das Tendenzartige dieser letzteren erweisen. Bei den höheren Vorstellungsabläufen des sprachlich fixierten Urteilens, des begrifflichen Denkens, des wissenschaftlichen Überlegens ist vollends das aktive Moment des Bewufstseins unverkennbar; es kommt im Anspannen, im Konzentrieren der Gedanken zum Ausdruck.

Die Aktivität – die als Keim und Grundlage des Willens gelten mufs – erfüllt und bedingt also unser ganzes Bewufstseinsleben. Das kann man sich daran recht klar machen, dafs Zustände, bei denen der Charakter der Aktivität auf ein kaum merkliches Mafs herabsinkt, nur unmittelbar vor und in den zeitweiligen Ruhepausen – wie sie der Schlaf dem Bewufstsein bringt – eintreten. Um vom Traum selbst abzusehen, erleben wir es in jenen Zuständen des Halbträumens, dafs ohne jede oder wenigstens jede merkliche eigene Veranlassung die buntesten Bilder, sinnvolle wie sinnlose, vor unserem geistigen Auge dahinziehen. In solchen Augenblicken ist unser Bewufstsein thatsächlich wie passiv. Der Unterschied solcher Zustände zu denen des wirklich wachen Bewufstseins ist aber auch ein aufserordentlich grofser und sehr stark merklicher; es ist eben der Unterschied der Aktivität und der (scheinbar völligen) Passivität.

Wenn also Drews die Konsequenz seiner These – der These nämlich, das Wollen finde sich nicht selbst im Bewufstsein, sondern könne nur erschlossen werden – zieht und schreibt:

„Ins Bewufstsein eingehen heifst passiv sein, heifst unfähig werden zu eigenen spontanen Äufserungen, denn **das Wesen des Bewufstseins ist Reflexion**“ (S. 185), so erweist er mit dieser dem Thatbestand aufs schärfste widersprechenden Behauptung die Unrichtigkeit seiner ganzen Auffassung. – Es genügt daher im übrigen auch, die Hauptargumentation von Drews hierherzusetzen, um – unter Rückverweis auf unsere Ausführungen über „Wille“ und „Wollen“ oder „Streben“ – vor Augen zu führen, wie Drews durchweg in die empirisch-psychologische Analyse metaphysische Reflexionen einmischt. Die psychologische Grundlegung, die er – ganz wie wir – als Basis für die nachfolgenden metaphysischen Untersuchungen vorausschickt, erweist sich dadurch in Wahrheit als durch die im voraus feststehenden Resultate der letzteren bestimmt.

„Wenn es wahr ist, dafs wir den Willen in uns unmittelbar erkennen, so unmittelbar, wie wir die Vorstellungsgebilde und Gefühle erkennen, so besitzen wir eine intellektuelle Anschauung des realen Seins. Denn der Wille, als der tiefste Grund aller psychischen Erscheinungen, zu welchem sich die letzteren gleichsam nur wie Accidenzen zur Substanz verhalten, verdient, wenn irgend etwas, die Bezeichnung der Realität, und daher sehen wir uns erst bei seiner Betrachtung recht eigentlich vor die Entscheidung gestellt, welcher Erkenntniswert den Objekten der inneren Wahrnehmung zukommt. Unsere Gefühle und die aus ihnen zusammengesetzten Empfindungen und Vorstellungen verändern sich dadurch nicht, dafs sie Objekte unseres Bewufstseins sind. Denn sie sind überhaupt nur als Inhalte des Bewufstseins und haben aufserhalb des letzteren keine Existenz. Dafs wir ein bestimmtes Gefühl oder eine bestimmte Vorstellung haben, darüber können wir uns nicht täuschen, weil ihr Haben eben unser Wissen um sie ist. Wenn das Gleiche auch vom Willen gilt, dann hatte Schopenhauer recht, eine Erfassung unseres eigenen Selbst im und durch den Willen zu behaupten, und hatte er jedenfalls um ebenso viel mehr recht, als Descartes in Hinsicht auf das Denken hatte, wie der Wille dem letzteren an Tiefe überlegen ist.

Schon hier freilich mufs es uns bedenklich machen, dafs es Täuschungen über unseren Willen giebt. Nicht umsonst stand das „Erkenne dich selbst!“ über dem Tempel zu Delphi. Die Priester des alten Gottes wufsten wohl, wie unendlich schwer es ist, die verschiedenen in uns schlummernden Begehrungen und Triebe zu er-

kennen; sie hielten es schon für eine Art von Weisheit, wenn jemand durch Einsicht in das Verhältnis zwischen Wille und Motiv und durch Vergleichung der Art und Stärkegrade der Gefühle, welche die Gegenstände in ihm hervorrufen, befähigt wird, seine Willensentscheidungen im voraus zu berechnen und dadurch zur Herrschaft über seine Triebe zu gelangen. Wir wissen oft nicht, was wir wollen, und wenn wir eine bestimmte Entscheidung treffen, so wird uns zu unserem Erstaunen an den Gefühlen, die wir bei unserer That erfahren, offenbar, dafs wir eigentlich etwas ganz anderes wollten, als was uns als Ziel vor unserem Bewufstsein schwebte. Wie oft begeistert sich nicht jemand für eine That und wünscht, dafs auch ihm Gelegenheit gegeben werde, seine eigene Vortrefflichkeit an ihr zu bewähren; aber die Gelegenheit kommt, und er läfst sie unbenutzt vorübergehen, indem er einsieht, dafs doch etwas mehr dazu gehört als blofs der abstrakte Vorsatz, sie auszuführen! . . . . . .

Wie soll man sich diese Thatsachen erklären, wenn der Wille ein unmittelbarer Gegenstand unseres Bewufstseins ist? Eine Täuschung ist überall nur möglich, wo das Bewufstsein und sein Gegenstand verschieden sind. Folglich kann auch der Wille als solcher überhaupt nicht im Bewufstsein sein, und sind wir für unser Wissen vom Willen nur auf ein indirektes Erschliefsen desselben aus anderweitigem Bewufstseinsinhalt angewiesen."

Die letzten hier citierten Worte von Drews beweisen vollends aufs schlagendste, dafs seine psychologische Grundlegung keine vorurteilsfreie ist. Denn eine solche hat nicht danach zu fragen, was im Bewufstsein sein kann, sondern was wirklich in ihm ist. Und auf diese Frage kann die Antwort nur lauten: Gefühle und Wollungen einerseits, Empfindungen und Vorstellungen anderseits. Diese Komponenten der inneren Erfahrung sind im Bewufstsein da; das Bewufstsein selbst ist gar nichts anderes als die Summe und der Zusammenhang dieser Komponenten; die letzteren sind also real vorhanden, — jedenfalls so real und in dem Sinne real, als das Bewufstsein selbst real da ist.

§ 17. Die Methoden des Studiums der inneren Erfahrung.

1. Mit den Ausführungen des vorigen Paragraphen haben wir nur erst im allgemeinen Möglichkeit und Wert eines Studiums der

inneren Erfahrung erwiesen. Wir dürfen uns dabei aber nicht begnügen, sondern wir müssen näher die Art und Weise, wie es zu betreiben ist, und die wissenschaftliche Gültigkeit, welche den sich ergebenden Resultaten zuzusprechen ist, erörtern. Wir müssen also – wenigstens in der Kürze – von den Methoden des Studiums der inneren Erfahrung handeln.

Von der wichtigsten und grundlegenden dieser Methoden war schon im vorigen Paragraph die Rede: von derjenigen der Selbstbeobachtung. Die Möglichkeit eines Studiums der inneren Erfahrung steht und fällt mit der Möglichkeit der Selbstbeobachtung. Jetzt müssen Geltungswert und Grenzen dieser Methode der Selbstbeobachtung näher bestimmt werden. Und da dürfen die sich erhebenden Schwierigkeiten und die entstehenden Fehlerquellen nicht übersehen oder zu gering veranschlagt werden. Die Hauptschwierigkeit wird unmittelbar durch den Charakter des psychischen Thatbestandes selbst geschaffen. Der positivistische Einwand gegen die Möglichkeit der Selbstbeobachtung, so unberechtigt er in seiner Allgemeinheit ist, enthält doch einen Kern von Wahrheit. Für eine wissenschaftliche Beobachtung mufs vorausgesetzt werden, dafs die gespannte Aufmerksamkeit auf den zu beobachtenden Gegenstand gerichtet werde. Die Aufmerksamkeit ist ein Willensakt, eine innere Spannung. In der Zeit verlaufend können diese inneren Spannungen in einem Augenblick immer nur eine Richtung haben. Da nun innere Spannungen, wie wir sahen, in allen Bewufstseinsmomenten enthalten sind, so folgt, dafs die scharfe Aufmerksamkeit nie auf einen im Augenblick gegenwärtigen Bewufstseinszustand gerichtet werden kann. Auf diese Schwierigkeit ist von neueren Psychologen häufig und eindringlich hingewiesen worden.[1])

Umsomehr mufs auf der anderen Seite auch die Thatsache hervorgehoben werden, dafs es trotzdem je und dann geschieht, dafs wir uns gewissermafsen selbst bei Abläufen unseres Innenlebens überraschen. Und solche Momente brauchen nicht zufällige zu bleiben, sondern sie können durch methodische Einübung zu häufig

---

[1]) Vgl. z. B. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt (1874), S. 35ff; Horwicz, Methodologie der Seelenlehre, Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik LX, S. 165ff. W. Wundt, Philos. Stud.IV, S. 292ff. — Vgl. aufserdem besonders die sehr gründliche und umsichtige Monographie von Th. Elsenhans: Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie, 1897.

wiederkehrenden gemacht werden. Man mufs sich im voraus für bestimmte Lagen oft und fest vornehmen, die eigenen Bewufstseinsabläufe zu beobachten, oder auch sich diesen Vorsatz ganz im allgemeinen in Bezug auf die Beobachtung seines seelischen Lebens scharf einprägen. – Dann wird man sich auch des öfteren in jener Lage des stillen Zuschauers finden, ohne doch durch den für den einzelnen Fall gefafsten Willensentschlufs, aufzumerken und zu beobachten, den inneren Vorgang zu stören oder abzulenken. Denn eine solche Störung erfolgt allerdings unfehlbar, wenn jener Entschlufs, die Aufmerksamkeit auf einen Bewufstseinsvorgang zu richten, für den einzelnen Fall gefafst wird. Aber es besteht eben die Möglichkeit, dies zu vermeiden, und auf Grund des im voraus gefafsten Vorsatzes doch zum Beobachter zu werden. Und durch Übung und Selbstzucht ist diese Fähigkeit in bedeutendem Mafse zu steigern.

Neben diese unmittelbare Selbstbeobachtung im eigentlichen Sinne des Worts tritt sodann die Erinnerung. Methodisch am wichtigsten ist naturgemäfs die bestimmten Bewufstseinszuständen bezw. -vorgängen sofort auf dem Fufse nachfolgende Erinnerung. Und hier gilt wieder, dafs man es durch Übung zu einer ziemlichen Virtuosität in der Fähigkeit bringen kann, innere Zustände, innere Vorgänge plötzlich zu unterbrechen, um so ein Erinnerungsbild derselben zu erhalten, das nur durch die allerkürzeste Spanne Zeit von jenen Vorgängen selbst getrennt ist, und auf das man nun sofort die allerschärfste Aufmerksamkeit richten kann. Denn die Erinnerung ist eine Funktion vorzüglich des vorstellenden Bewufstseins, wenn auch für ihr jeweilig erstes Auftreten Spannungsmotive in den Vordergrund treten. Daher kehrt bei Erinnerungen an Bewufstseinszustände, die in starker Erregung verliefen, die Erregung nicht wieder zurück, wenigstens nicht notwendig und nicht immer, und es bietet sich somit die Möglichkeit ruhiger Betrachtung.

Weiter aber ist zu beachten, dafs, wenn wir auch Erinnerungen an Gefühle und Willensregungen, wie aus dem Gesagten erhellt, zunächst nur durch Vermittelung von Vorstellungen haben, dann doch auch hier Erscheinungen auftreten, die denen ganz parallel sind, die auf dem Gebiet der rein sinnlichen Wahrnehmung seit Fechner als Erinnerungsnachbilder bezeichnet zu werden pflegen. Durch Vermittelung von Vorstellungsabläufen werden frühere Gemütszustände reproduziert: es entstehen Nachbilder des Zu-

standsbewufstseins. Für die Beobachtung bieten diese zwar nicht ganz die Vorteile der rein sinnlichen Nachbilder, die – nur durch physiologische Ursachen herbeigeführt – in der Gegenwart ihres Auftretens mit vollster Spannung der Aufmerksamkeit betrachtet werden können. Aber immerhin nehmen auch diese Nachbilder des Zustandsbewufstseins die Spannung des Bewufstseins bei weitem nicht in dem Mafse in Anspruch, wie die ursprünglichen Gemütszustände selbst. Auch können sie durch die Aufmerksamkeit mehrfach unterbrochen werden, ohne sogleich zu verschwinden; dadurch entsteht also die Möglichkeit einer unmittelbar nachfolgenden genauen Betrachtung.

Immerhin kann die Erinnerung und die Reproduktion nur diejenigen Momente eines Gemütszustandes wieder vergegenwärtigen, die im Augenblick des Erlebens vom Bewufstsein erfafst wurden; ob nicht vielleicht noch andere Momente in demselben enthalten und welcher Natur diese waren, das vermag sie nicht festzustellen. Auch ist unser Bewufstseinszustand in jedem Augenblick mitbedingt durch die ganze vorherige Vergangenheit; es können sich daher auch in jenes Erinnerungsbild Elemente einmischen, die in dem ursprünglichen Zustande selbst nicht enthalten waren, und das gilt hier auch für die Erinnerungsnachbilder, da dieselben durch Vorstellungsverläufe mitbedingt sind, die ihrerseits wieder stets durch den Gesamtzustand des Bewufstseins beeinflufst werden.

So leisten im ganzen die Selbstbeobachtung im engeren Sinne und die Erinnerung nebst der Reproduktion dem Studium der inneren Erfahrung nicht zu unterschätzende Dienste, ohne freilich eine völlig exakte Untersuchung zu ermöglichen. Es bleibt vor allem der Einwand bestehen, dafs diese beiden Methoden über die Subjektivität der Einzelpersönlichkeit nicht hinausführen. Jeder kann seine individuellen Erfahrungen als allgemein gültige hinstellen und sich auf sie gegenüber allen Einwendungen zurückziehen. Dafs man so nur zum wertlosesten Subjektivismus gelange, ist häufig betont[1]) und auch von Drews wieder sehr stark geltend gemacht worden.[2])

[1]) Sehr scharf wieder Comte: Cours de philos. posit., ed. IV; I, 33: L'observation intérieure engendre presque autant d'opinions divergentes, qu'il y a d'individus croyant s'y livrer.

[2]) a. a. O. S. 162 ff.

2. Daher hat neben die Selbstbeobachtung das Studium fremder Bewufstseinszustände zu treten. Dadurch ist die aus jener sich ergebende Einseitigkeit und Subjektivität zu ergänzen und zu korrigieren, wenngleich nicht völlig zu beseitigen. Es ist nämlich zu beachten, dafs wir von fremden Seelenzuständen keine unmittelbare, sondern nur eine durch Analogieschlüsse vermittelte Erfahrung erlangen. Nur nach Analogie meiner eigenen Seelenzustände kann ich fremde beurteilen. So ist hier über einen gewissen Zirkel überhaupt nicht hinauszukommen.

Auch ergeben sich aus jenem Analogieschlufs, der nie zu umgehen ist, wenn er auch nicht immer im diskursiven Schlufsakt vollzogen zu werden braucht, leicht positive Fehler, indem man fälschlicherweise den eigenen Bewufstseinsinhalt dem fremden Bewufstsein unterschiebt. So sieht James hier die Hauptfehlerquelle der Psychologie überhaupt: the psychologist fallacy par excellence.[1])

Trotzdem ist eine nach beiden Seiten förderliche Wechselwirkung der Methode der Selbstbeobachtung und des Studiums fremder Seelenzustände zu erreichen.

Was nun das letztere anlangt, so ist der Wert desselben verschieden, je nach der Quelle, durch die wir von den fremden Bewufstseinserfahrungen Kenntnis erhalten. Am wichtigsten sind die direkten mündlichen oder schriftlichen Mitteilungen fremder Personen, vor allem solcher, von deren Wahrhaftigkeit und Selbstbeobachtungsgabe wir uns überzeugen können. An zweiter Stelle kommen dann die Berichte Dritter über das innere Leben anderer Personen in Betracht.

Einen besonderen und zwar sehr wichtigen Zweig des Studiums fremder Bewufstseinszustände bildet die historische Methode. Sie untersucht die fremden Seelenzustände in ihrer Ausgestaltung bei den verschiedenen Völkern. Sprache, Mythus, Kult und Sitte sind die objektiv gewordenen Erzeugnisse des menschlichen Bewufstseins; dieselben halten einer aufmerksamen analysierenden Beobachtung stand. Die sogenannte Völkerpsychologie ist es, um die es sich hier handelt. Wir haben sie aber absichtlich unter den Namen der historischen Methode gefafst. Wir wollen damit sagen, dafs unseres Erachtens in der

---

[1]) W. James, Principles of Psychology I, 196 ff.

Völkerpsychologie von ausschlaggebender Bedeutung durchaus die Untersuchung der historisch fixierten Bewufstseinsobjektivierungen sein mufs. Nur wieder als Hilfsmittel hat die Beobachtung der Seelenzustände der lebenden Naturvölker hinzuzutreten. Als solches ist freilich auch das Studium der Naturvölker von grofser Wichtigkeit. Für sich genommen sind bei ihm die Schwierigkeiten der Untersuchung und die Fehlerquellen zu grofse. Diese letzteren beruhen einmal auf dem Fehlen sicherer Überlieferungen, sodann auf der Thatsache, dafs alle Naturvölker sogleich nach ihrer Berührung mit den Kulturvölkern in einen Zersetzungsprozefs, und zwar in Bezug auf alle Lebenssphären verfallen.

Für die Ausübung der historischen Methode aber gilt, dafs ihre Untersuchung sich in drei Teile gliedert und in dreifacher Abstufung vom Äufsern zum Innern vordringen mufs. Zunächst ist in historisch-litterarischer oder archäologischer Forschung das äufsere Thatsachenmaterial festzustellen. Daraufhin ist das in diesem Material zum Ausdruck kommende Vorstellungsbild zu rekonstruieren. Und aus diesem wieder ist der betreffende Bewufstseinszustand zu ermitteln. Letztere Aufgabe mufs aus dem Grunde als besondere genannt werden und bedarf zu ihrer Lösung einer eindringenden kritisch-psychologischen Analyse, weil die betreffenden Vorstellungsbilder häufig nur teilweis die Äufserungen der ursprünglichen Gemütszustände selbst sind, und zum andern Teil ohne einen in der Sache liegenden Zusammenhang hinzugetreten sein können.

3. Von weiteren Hilfsmethoden mufs zunächst die Beobachtung der seelischen Zustände solcher Personen genannt werden, die kein volles oder normales Bewufstsein besitzen. Es liegt auf der Hand, dafs von den hier gesammelten Erfahrungen aus häufig ein helleres Licht auf die Beurteilung der Zustände des entwickelten und normalen Bewufstseins zurückfallen wird. Die Psychologie des frühesten Kindesalters und die Psychologie des anormalen Geisteslebens sind also diese beiden Hilfsmethoden. Ihnen ist als dritte die Beobachtung tierischer Bewufstseinszustände, die Tierpsychologie, zuzugesellen.

Schliefslich mufs auch für das Studium der inneren Erfahrung die experimentelle Methode wenigstens erwähnt werden. Sie ist besonders durch Wundt ausgebildet und von ihm zeitweilig als

das Hauptmittel psychologischer Forschung überhaupt hingestellt worden. Sie ermöglicht eine exakte Untersuchung, indem sie das Seelenleben bestimmten, absichtlich herbeigeführten Bedingungen unterwirft. Doch beschränkt sich ihre Anwendbarkeit für das Studium der inneren Erfahrung auf die Beobachtung der einfachsten Bewufstseinsphänomene. Ihre eigentliche Bedeutung hat die experimentelle Methode auf dem Gebiet der physiologischen Psychologie.

4. Damit haben wir uns durch die Prüfung der möglichen Methoden über die Leistungsfähigkeit des Studiums der inneren Erfahrung orientiert. Es hat, wie wir gesehen haben, den grofsen Vorzug, das unmittelbarste Thatsachenmaterial, das überhaupt für Menschen existiert, zur Bearbeitung zu haben.

Anderseits haben wir aber auch die Mängel und Fehlerquellen der psychologischen Forschung aufgedeckt. Diese Mängel basieren schliefslich alle auf der der inneren Erfahrung eignenden Subjektivität. Und zwar werden die Mängel in dem Mafse gröfser, die Fehlerquellen zahlreicher, mithin die Sicherheit der Forschung fraglicher, als die Untersuchung sich auf bestimmte Inhalte des höheren geistigen Lebens bezieht. Wo es sich dagegen um die Grundzüge des seelischen Lebens handelt, ist eine ungleich gröfsere Sicherheit und Allgemeingültigkeit zu erzielen, denn hier kann naturgemäfs jene Subjektivität viel weniger Platz greifen und hier können leichter und aussichtsreicher alle oben aufgezählten Ergänzungs- und Hilfsmethoden herbeigezogen werden, gerade auch die, welche eine möglichst exakte Untersuchung ermöglichen.

Somit ist das Ergebnis dieser Untersuchung über die Methoden des Studiums der inneren Erfahrung, dafs wir bei seiner Verwertung – auch bei seiner Verwertung für die systematische Theologie — streng zu unterscheiden haben zwischen den zwei Gebieten, deren eines die Grundzüge des seelischen Lebens im allgemeinen, das andere die Inhalte des höheren geistigen Lebens befafst. Wohl gilt für beide Gebiete der Vorzug, dafs wir es mit unmittelbaren Bewufstseinsthatsachen zu thun haben; aber nur für das erste ist Sicherheit und Allgemeingültigkeit (soweit von solcher in der Wissenschaft – abgesehen von der Mathematik – überhaupt die Rede sein kann) zu erreichen.

ZWEITER ABSCHNITT.

Behandlung der Probleme.

---

§ 18. Die beiden Grundprobleme aller Metaphysik und ihre Bedeutung für die Theologie.

Zwei Fragen sind für alle metaphysischen Reflexionen grundlegend, mögen sich letztere in den notwendigen Schranken einer Erörterung metaphysischer Grenzbegriffe halten oder zu einem abgeschlossenen System spekulativer Pseudo-Metaphysik zu gelangen suchen.

Die erste Frage lautet: Giebt es für die wissenschaftliche Erkenntnis irgendwo irgendein in voller Eigenrealität existierendes Etwas? Unter der Voraussetzung, dafs diese Frage bejaht werden kann, erhebt sich sodann alsbald die zweite folgendermafsen lautende: Giebt es für die wissenschaftliche Erkenntnis irgendeinen Weg, von jenem in voller Eigenrealität Existierenden zur berechtigten Annahme anderer Existenzen von gleicher Eigenrealität zu gelangen?

Diese beiden grundlegenden Fragen aller metaphysischen Reflexion hat Ritschl bei seinem Kampf gegen die Metaphysik in der Theologie überhaupt nicht präcis gestellt, geschweige denn ex professo behandelt. Doch steht er anderseits für seine Person nicht durchaus auf einem Standpunkt, der diese Fragen selbst von vornherein ausschlösse und sie für irrationale erklärte, – wie das bei dem reinen Phänomenalismus der Fall ist. Ich erinnere in dieser Beziehung nur an das wichtige Wort, das sich auch in der dritten Auflage der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung findet: „Die Bethätigung des moralischen Willens ist eine Realität.“ Dafs dieses Wort wirklich eine Auslegung erfordert, die zu seiner Verwendung in unserem Gedankengang berechtigt, das

beweisen die weiter folgenden Sätze Ritschls. Er fügt nämlich nicht nur hinzu: „So ist [also] auch die praktische Vernunft ein Zweig des theoretischen Erkennens“, sondern macht aufserdem die gewichtige Bemerkung: „Diese beiden Sätze hat Kant nicht erreicht.“[1])

In der Schule Ritschls ist man dann freilich vielfach zum reinen Phänomenalismus der Neu-Kantianer übergegangen und hat damit wenigstens formell das Recht erlangt, sich über jene beiden grundlegenden metaphysischen Fragen auszuschweigen.[2])

Mit der ersten der genannten Fragen hat es nun das Ich-Problem zu thun, mit der anderen das Kausalitätsproblem.

Dafs die Theologie an diesen beiden Problemen das allergröfste Interesse hat und haben mufs, scheint mir ganz unleugbar. Ich werde darauf beidemal einleitend des näheren hinweisen. Hier nur ein kurzes Wort unter dem übergreifenden Gesichtspunkt.

Der religiöse Glaube, am allermeisten der christliche, kennt und verehrt Gott als ein Wesen von absoluter Eigenrealität. Allerdings ist das Glaubenssache und soll Glaubenssache bleiben; es kann und soll nicht durch wissenschaftliche Forschung „erwiesen“ werden. Aber die Theologie als Wissenschaft vom (christlichen) Glauben darf doch bei ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung dieses Glaubens nur solche Begriffe verwerten, die wissenschaftlich berechtigt und anerkannt sind. Wenn sich nun für die wissenschaftliche Betrachtung überhaupt an keinem Punkt und in keiner Weise Eigenrealität irgend einer Existenz nachweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen läfst, oder (der zweite Fall) wenn dieselbe jedenfalls ausschliefslich auf das eigene Ich beschränkt bleiben mufs, dann gerät die Theologie gegenüber der vom Glauben vorausgesetzten Eigenrealität Gottes auch dann noch in die allergröfsten Schwierigkeiten, wenn sie den Glaubenscharakter dieses Urteils so entschieden, wie nur möglich, betont. Denn dann beruht nicht nur das Urteil selbst, genauer die Setzung des Urteils, auf Glauben — weil nämlich

---

[1]) Die ganze Stelle in der angegebenen Fassung in der 2. und 3. Auflage (III[3] S. 211), die 1. Auflage bietet eine weniger bestimmte Formulierung.

[2]) Eine ausführliche Erörterung der in jenen beiden Fragen befafsten Probleme hat Kaftan gegeben, Wahrheit d. christl. Relig., S. 266—376. Von seinen scharfsinnigen Ausführungen sind meine nachfolgenden Untersuchungen durchweg aufs stärkste beeinflufst.

das Subjekt des Urteils (Gott) eine Gröfse des Glaubens ist; sondern auch die vom Urteil ausgesagte Prädikatbestimmung wird dann zu einem neuen Glaubensurteil. Es ergiebt sich dann also, genauer analysiert, als theologischer Satz dieser: von Gott, der nur für den Glauben existiert, mufs Eigenrealität ausgesagt werden, die nur für den Glauben existiert, – und zwar ist die Prädizierung dieses nur für den Glauben existierenden Prädikatbegriffes von jenem nur für den Glauben existierenden Subjekt lediglich Sache des Glaubens.

Mit seltener Offenheit und anerkennenswerter Klarheit hat jüngst Dunkmann diese Konsequenz gezogen und den dadurch geforderten Standpunkt vertreten.[1]) „Die Theologie" – sagt er – „ist eine Wissenschaft, welche mit einem Postulat arbeitet." Das stelle ich an und für sich keineswegs in Abrede, betone es vielmehr aufs nachdrücklichste; aber die folgende Auslegung und Verwertung dieses Charakters der Theologie scheint mir allerdings ganz unhaltbar. „Wir haben nachzuweisen, wie durch jenes Postulat die philosophische Antinomie gelöst wird. Das erste und wichtigste, was gewonnen wird, ist der Begriff der Persönlichkeit. Auf dem Grunde der göttlichen Persönlichkeit, welche als das eigentlich und einzig Reale gesetzt wird, wird die Realität zugleich der menschlichen Persönlichkeit in Sicherheit gebracht. Letztere – dem philosophischen Denken ungreifbar, gleichsam in der Luft schwebend – findet in Gott ihren Quellort und Ruheort, in welchem sie sich geborgen weifs. **Nehmen wir an, dafs Gott ist, so sind auch wir. . . . Wir postulieren unser eigenes Ich.**"

Der wertvolle Wahrheitskern dieser Betrachtungsweise Dunkmanns ist der, dafs allerdings erst im religiösen Glauben an die Unzerstörbarkeit der Persönlichkeit der ganze Begriff der Persönlichkeit, des Ich, zu seiner Vollendung kommt. Aber es ist ein unerlaubter Kunstgriff, daraufhin für die theologische Wissenschaft das Recht in Anspruch zu nehmen, das, was für die wissenschaftliche Vertretung des Gottesglaubens Voraussetzung ist, selbst wieder als Postulat aus diesem Gottesglauben abzuleiten.

Soweit also die neuere Theologie sich der Erörterung der oben

---

[1]) Vgl. zum folgenden K. Dunkmann, Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie, 1899, S. 91.

formulierten metaphysischen Grundfragen überheben zu dürfen meint, rechnet sie entweder noch mit (metaphysischen) Voraussetzungen, die für die von ihr im übrigen vertretene Denkweise nicht mehr gültig sind, oder sie entzieht sich der konsequenten Durchführung ihrer Ausgangsposition.

Man wende demgegenüber nicht ein, die übrigen Wissenschaften befänden sich genau in derselben Lage und die oben vorgenommene erkenntniskritische Paraphrase des Glaubensurteils liefse sich in ähnlicher Weise an allen wissenschaftlichen Sätzen vollziehen. Denn dieser Einwand würde wieder den fundamentalen Unterschied, der zwischen den Einzelwissenschaften einerseits, Philosophie und Theologie anderseits besteht, übersehen. Der theologische Satz, der die Eigenrealität Gottes aussagt, darf nicht auf gleiche Linie gestellt werden mit einzelwissenschaftlichen Sätzen, die etwa die Eigenrealität einer duftenden Blume oder eines schimmernden Steines aussagen bezw. voraussetzen, und ebensowenig mit geschichtlichen Sätzen entsprechender Art, also etwa solchen, die besagen, dafs einst ein gewisser Cäsar gelebt und in bestimmter Situation den Rubikon überschritten hat. Gerade der Charakter des dem theologischen Satz zu Grunde liegenden Glaubensurteiles verbietet das.

KAPITEL I.

Das Ich-Problem.

---

§ 19. Das Ich-Problem und seine Bedeutung für die Theologie.

1. Giebt es für die wissenschaftliche Erkenntnis irgendwo irgendein in voller Eigenrealität existierendes Etwas? So lautet die erste grundlegende Frage aller Methaphysik.

Nun brauchen wir diese Frage hier nicht nochmals ab ovo zu behandeln; wir wissen vielmehr aus den Erörterungen unserer beiden ersten Teile bereits, dafs wenn sich überhaupt eine Möglichkeit ergiebt, die Frage zu bejahen, eine solche jedenfalls nur auf dem Gebiet der inneren Erfahrung zu finden ist. Weiter darf auch das bereits ohne weiteres ausgesprochen werden, dafs es nur das eigene Ich sein kann, bei dem sich jene Möglichkeit herausstellt. Demnach gestaltet sich also die erste grundlegende metaphysische Frage für uns jetzt so: ist das Ich ein in voller Eigenrealität existierendes Etwas? Diese Frage beschliefst zwei Unterfragen in sich: 1) kommt dem Ich Eigenrealität zu? 2) ist das Ich ein Etwas von [in irgendwelchem Mafse] dauerndem Bestand?

Von diesen beiden Unterfragen brauchen wir die erstere nicht mehr besonders zu behandeln; sie ist durch die Untersuchungen unserer psychologischen Vorfragen prinzipiell – nämlich bejahend – beantwortet; denn wir haben gefunden, dafs das Studium der inneren Erfahrung uns nicht „Erscheinungen“, sondern reale Thatbestände liefert, insofern den Bewufstseinsthatsachen nicht gleich den aufsenweltlichen Objekten der Erscheinungscharakter eignet. Das mufs also gerade am allermeisten von der Bewufstseinsthatsache des eigenen Ich gelten. Im übrigen wird auch die Behandlung der zweiten Unterfrage mannigfache Beiträge zur Beantwortung jener

ersten liefern. Aber mit der zweiten Unterfrage haben wir es jetzt recht eigentlich zu thun.

Nun müssen wir uns im voraus, um jede unrechtmäfsige Erschleichung zu vermeiden, völlig klar darüber werden, dafs, wenn wir auch die zweite Frage bejahen, wir damit eine metaphysische Aussage machen. Folglich stellt dann auch die Bejahung der ganzen Frage ein metaphysisches Urteil dar.

Die zweite Unterfrage bedingt aber für ihre Bejahung wirklich eine metaphysische Aufstellung, nämlich ein Hinausgehen über das im eigenen Bewufstsein Gegebene, und zwar mit beabsichtigtem Wertlegen auf dieses Hinausgehen, nicht etwa blofs in der naiven Weise der Einzelwissenschaften. Es ist nicht möglich, auf dem Wege blofs psychologischer Analyse zu einer Bejahung jener zweiten Unterfrage zu gelangen, – und das wäre doch der einzige Weg, der in Betracht käme. Denn die psychologische Analyse – genauer das Studium der inneren Erfahrung – belehrt uns mit Sicherheit immer nur über den augenblicklichen bezw. jeweiligen Bewufstseinsthatbestand. Will ich erweisen, dafs es im Seelenleben ein Etwas von irgendwie dauerndem Bestand giebt, so ist das ein Resultat, das rein psychologisch nicht zu gewinnen ist. Anderseits kann doch allein die psychologische Analyse dazu führen, zu der Aufstellung jenes (metaphysischen) Satzes fortzuschreiten. Die Frage mufs also schliefslich gerade die sein: nötigt oder berechtigt wenigstens die psychologische Analyse zur Aufstellung jenes metaphysischen Satzes? Unsere Antwort wird lauten: sie berechtigt, ja sie nötigt dazu. Unser Resultat wird also im ganzen sein: das Ich ist ein in voller Eigenrealität existierendes dauerndes[1]) Etwas.

2. Dieser Satz, der für die naive Auffassung nur das Allerselbstverständlichste von der Welt ausspricht, bedeutet für die heutige wissenschaftliche Denkweise ein Problem schwerwiegendster Art. Nichts kennzeichnet vielleicht die vorhandene Schwierigkeit so gut wie die Künstelei und Gewaltsamkeit mancher neueren Versuche, derselben zu entgehen; ich erinnere besonders an das oben besprochene Verfahren Münsterbergs, der das „wirkliche Ich“ nur dadurch

[1]) Dies „dauernd“ soll natürlich hier nur eine relative, nicht eine absolute Dauer bezeichnen, aber anderseits doch für die relative Dauer eine absolute Beständigkeit.

meint retten zu können, dafs er es jeder psychologischen Analyse grundsätzlich und vollständig entzieht, infolgedessen dann aber die Geistes- und Geschichtswissenschaften als solche betrachten mufs, die es mit dem Zeitlosen zu thun haben. Auch die Künsteleien der Neu-Kantianer wären hier zu nennen. — Aber freilich wundern kann man sich über diese und ähnliche Versuche nicht, wenn man das Problem in seiner ganzen Schwere erfafst hat. Die heutige wissenschaftliche Denkweise scheint es vielen – und zwar Männern, die sich ebenso durch Gelehrsamkeit wie durch Scharfsinn auszeichnen – völlig unmöglich zu machen, das Ich als ein dauerndes Reales anzuerkennen. Dafs der Empiriokritizismus, der sich doch nicht ganz mit Unrecht als Herold der modernen Denkweise ausgiebt, von einem solchen Ich als dauerndem Realen nichts weifs, braucht nach der ausführlichen Erörterung unseres zweiten Teils nicht mehr des näheren besprochen zu werden. Avenarius redet zwar von dem „Ich“ als dem Centralglied der Prinzipialkoordination (Ich und meine Umgebung). Aber dieses „Ich“ ist lediglich das psychophysische Individuum, also selbst ein Bestandteil der Aufsenwelt; es wird daher auch im empiriokritischen System schliefslich ganz folgerichtig in ein Gegenglied, einen Umgebungsbestandteil, umgesetzt.[1]) Das eigentliche und wahre „Ich“ dagegen wird als Produkt der bösen Introjektion und damit als zu einer vor- und unterwissenschaftlichen Denkweise gehörig betrachtet. Es wird daher auch zusammen mit der ganzen Introjektion von den Vertretern des „einzig wissenschaftlichen Standpunktes“ – d. h. des empiriokritischen[2]) — ausgeschaltet. – Die antimetaphysische Denkweise weifs eben mit einem solchen dauernden Realen nichts anzufangen. Noch viel stärker und offenkundiger als bei den Empiriokritikern tritt das bei E. Mach hervor; ganz besonders in den „antimetaphysischen Vorbemerkungen“ seines mehrfach erwähnten Buches „Die Analyse der Empfindungen“. Das Ich ist nach Mach eine Zusammenfassung von Elementen, die als völlig gleichartig und gleichwertig derjenigen zu betrachten ist, durch welche „die Körper“ entstehen bezw. bestehen. Also eine Zusammenfassung von Elementen genau so relativer Art wie die letztere. Wenn meinem Tisch nach einander in jedem Monat je eins der vier Beine

[1]) Vgl. oben S. 113.
[2]) Vgl. Willy in Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. XX.

durch ein neues ersetzt wird und dann im fünften bis zwölften dasselbe mit den acht Teilen seiner Platte geschieht, so ist zwar fortan von meinem alten Tisch genau genommen nichts mehr übrig, aber doch spreche ich wohl nach wie vor einfach von „dem" (alten) Tisch, weil die allmähliche Ersetzung der einzelnen Teile eine Kontinuität der jeweilig gleichbleibenden Bestandteile ermöglichte, welche mich über das schliefsliche Zustandekommen eines vollständig neuen Elementenkomplexes hinwegtäuschte. Genau so steht es mit dem „Ich". Auch das Ich ist keine reale Einheit. Auch das Ich ist vielmehr lediglich „ein Komplex relativ beständiger Merkmale". Wenn wir von unserem Ich sprechen, handelt es sich nicht um eine reale Einheit, sondern um eine „ideelle, denkökonomische Einheit", d. h. es ist allein das Interesse des Intellekts behufs leichterer Bewältigung der gegebenen Thatsachen, in diesem Fall speziell das Interesse des im Dienst des schmerzmeidenden und lustsuchenden Willens stehenden Intellekts, welches die Abgrenzung des Ich herstellt. Ebendaher kann sich diese Abgrenzung da, wo es sich nicht um praktische Zwecke handelt, sondern wo die Erkenntnis Selbstzweck wird, als ungenügend und unhaltbar erweisen.[1])

Wie Mach betrachtet auch Ziehen das Ich in völliger Analogie mit dem aufsenweltlichen, materiellen „Ding". Wirklich gegeben, real vorhanden sind nur Empfindungen und Vorstellungen. Die „Menge" schliefst nun, dafs ein wirkliches Ding die Empfindung verursacht hat, und dafs ein Ich die Empfindung empfindet. „Das Ding und das Ich sind [also] erst erschlossen. Beide sind nicht ursprünglich gegeben." [2])

Haben wir uns damit im voraus mit einer Reihe besonders scharf ausgeprägter Auffassungen solcher neueren Denker bekannt gemacht, welche die von uns zu vertretende These bekämpfen, so gilt doch ganz allgemein, dafs diese These — das Ich ein dauerndes Reales, eine reale oder metaphysische, nicht blofs eine logische Einheit — von der grofsen Mehrzahl der gegenwärtigen Vertreter der wissenschaftlichen Philosophie und d. h. also der wissenschaftlichen Vertreter der gegenwärtigen Denkweise abgelehnt wird. Dunkmann

---

[1]) E. Mach, Die Analyse der Empfindungen, A. 2, 1900, S. 14 ff.

[2]) Th. Ziehen, Psychophysiologische Erkenntnistheorie, 1898, S. 2 ff.

behauptet allerdings in seiner schon erwähnten Abhandlung, die gegenwärtige Philosophie teile sich über unsere Frage in zwei an Zahl und Bedeutung gleich starke Heerlager.[1]) Aber diese Behauptung kann bei einem Denker, der die philosophische Entwicklung der Neuzeit zu kennen scheint, nur befremden; sie wird auch schon durch Dunkmanns eigene Aufzählung von Gewährsmännern der einen und der anderen Auffassung widerlegt. Denn während er für die eine – die der unseren entgegengesetzte – eine grofse Zahl einflufsreichster Meister der gegenwärtigen Philosophie beizubringen vermag (– er nennt Laas, Riehl, Jodl, Hoeffding, Spencer, Avenarius, Willy, Fechner, Wundt —) und dieselbe mit leichter Mühe noch bedeutend hätte vermehren können, weist seine zweite Reihe nur wenig Namen von Klang und Einflufs auf, und er mufs hier, um nicht eine gar zu kurze Liste zu erhalten, Männer heranziehen, die unmöglich als Vertreter der „gegenwärtigen Philosophie" gelten können: so Teichmüller, und selbst Überweg und Lotze![2])

Es sind vor allem psychologische Beweggründe, welche die Mehrzahl der neueren Philosophen veranlafst, dem Ich als einem dauernden Realen die Existenz abzusprechen. Wir werden darauf des näheren einzugehen haben, denn wir haben bereits vorher das Problem auf die Frage zugespitzt, ob die psychologische Analyse nötige oder wenigstens berechtige, in dem Ich ein dauerndes Reales zu sehen. – Zunächst aber müssen wir jetzt die Bedeutung dieses Problems für die Theologie ans Licht stellen. In zwei Betrachtungsreihen, einer allgemein-religionsgeschichtlichen und einer dogmatischen soll das geschehen.

3. Dafs die niederen Religionen sich sämtlich in all' ihren

---

[1]) K. Dunkmann, Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie, 1899, S. 24. — Dunkmann formuliert allerdings a. a. O. die Streitfrage als die bezüglich des Begriffes „Seelensubstanz", meint aber doch gerade das Problem, von dem wir oben sprechen. Über die Terminologie vgl. unsere Ausführungen weiter unten.

[2]) Richtig ist allerdings, dafs sich allerneuestens in manchen philosophischen Kreisen ein Umschwung in der Beurteilung des so fundamentalen Problems anzubahnen scheint. Besonders auf Külpes Ausführungen in seiner Einleitung in die Philosophie, S. 185 ff., ist in der Beziehung hinzuweisen. Auch Rehmkes Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1894, und G. Thieles Philosophie des Selbstbewufstseins, 1895, nennt Dunkmann mit Recht. Erwähnung verdient hätte noch der Herbartianer O. Flügel.

Anschauungen und Gebräuchen um die als selbstverständlich vorausgesetzte Existenz von „Ichen", von „Seelen", „Geistern", „Ahnen", oder welche Namen immer gebraucht werden, drehen, zum Teil in solchen Anschauungen und Gebräuchen geradezu aufzugehen scheinen, ist eine Thatsache. Für die Frage, ob die Theologie an dem Ich-Problem ein Interesse habe, wird freilich durch diese Thatsache noch nichts entschieden. Es könnten ja jene Vorstellungen nur zur Schale dieser Religionen gehören, mit ihrem eigentlichen Kern aber nichts zu thun haben. Etwas anders liegt die Sache schon, wenn gezeigt werden kann, dafs wenigstens für jene Völker diese Vorstellungen ein unmittelbares religiöses Interesse hatten, dafs die Kraft und Innigkeit der Religiosität in proportionalem Verhältnis zur Pflege dieser Vorstellungen stand, und dafs bei denjenigen Völkern, bei denen die Religion im Absterben lag, ihre vereinzelte Pflege wiederum Hand in Hand ging mit der Pflege jener Vorstellungen. Dafs dies bei denjenigen (vorchristlichen) Völkern, über deren Religion wir verhältnismäfsig am genauesten unterrichtet sind, d. h. bei den antiken Kulturvölkern thatsächlich der Fall gewesen ist, scheint durch die neueren religionsgeschichtlichen Forschungen auf diesem Gebiet immer sicherer gestellt zu werden. Ich selbst habe zur Untersuchung und Feststellung dieses Verhältnisses in meinen Religionsgeschichtlichen Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896, insofern einen Beitrag zu liefern gesucht, als ich habe zeigen wollen, dafs gerade in denjenigen Kreisen der ausgehenden Antike, in denen die genannten Vorstellungen fortgehend festgehalten und gepflegt wurden, in den Mysterienkultgenossenschaften und verwandten Kreisen, Anknüpfungs- und Beziehungspunkte für das vordringende Christentum gegeben waren.

Man könnte — wenn wir vorläufig von der christlichen Religion und ihrer Vorstufe, der jüdischen, noch absehen — nur auf die pantheistischen Religionen verweisen, als auf solche Religionsformen, in denen der Seelenglaube in keiner Form und unter keinem Namen eine Rolle spiele. Und doch beruht auch das auf einem Irrtum; wenigstens gilt dies für diejenigen Erscheinungen des Pantheismus, die wirklich als Religionsformen betrachtet werden dürfen und nicht vielmehr als philosophische Systeme oder denn als ein Gemisch von beiden. Wirklich religiöser

Pantheismus, über den wir durch hinreichende Litteratur genauer unterrichtet sind, liegt im ursprünglichen Brahmanismus vor. Die Anschauung dieses Brahmanismus ist allerdings pantheistisch, – aber es ist nicht der Pantheismus der philosophischen Spekulation, der das Befafstsein, die Inhärenz alles Endlichen in dem Unendlichen aussagt; sondern es ist der religiöse Pantheismus, der in und hinter allem Endlichen ein Unendliches sieht, der, wohin er blickt, ein Höheres ahnt; der, soll es doch im philosophischen Terminus gesagt sein, die Immanenz des Unendlichen im Endlichen behauptet. Dieses Unendliche aber, das in allem wohnt, das ist für den Brahmanismus der Atman – d. h. eigentlich das persönliche Selbst, das eigene Ich.[1]) Das Ich als Kraft des inneren Lebens, als „Lebenssaft des Lebenssaftes" erscheint dem Inder von so eminenter Wichtigkeit, dafs er in ihm die Macht sieht, die alle Lebensgebiete beherrscht. So wird der Atman, das Ich, zum Schöpfer der Welt, zum Herrn der Götter. „Den Atman, der in allem wohnt, den deute du mir; den Atman, der in allem wohnt, was ist das, o Yajnavalkya."[2]) So wird der Atman zum All selbst: „der Atman ist das All."[3])

So bezeichnet denn auch Oldenberg in seinem klassischen Buch über den Buddhismus die Vorstellung vom Atman geradezu als das eine der zwei Hauptelemente, die in der vedischen Litteratur die Entwicklung der eigentümlich indischen Religion, des Brahmanismus, vorbereitet haben.

Und auch für den Buddhismus, der doch als Verbindung von Religion und reflektierender Philosophie angesehen werden mufs, ist nachweisbar die Vorstellung vom Atman ursprünglich bedeutungsvoll gewesen. Hat doch der Name „Buddha", d. h. der, der erwacht ist, der erkannt hat, zur Wurzel gerade das Wort, das vorzugsweise vom Erkennen des Atman gebraucht war.[4]) Fafst sich also die Lehre des Buddhismus zusammen in den heiligen Wahrheiten vom Leiden, seiner Entstehung und seiner Aufhebung, und ist letzte Wurzel alles Leidens das Nichtwissen, so ist das eigentlich

---

[1]) Vgl. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde A. 1, S. 26 ff.

[2]) a. a. O. S. 32; aus dem Brâhmana der hundert Pfade.

[3]) a. a. O. S. 27; aus demselben Brâhmana der hundert Pfade.

[4]) a. a. O. S. 90; vgl. S. 54.

das Nichtwissen um den Atman.[1]) Denn alles Irdische ist Nicht-Atman; so ist das Leiden das Nicht-Ich. Aber dabei bleibt nun freilich diese Theorie lebensmüder Naturen stehen; ob es überhaupt ein Ich giebt, bleibt dahingestellt.[2])

Auch für den religiösen Pantheismus ist demnach die Reflexion auf das Ich, als auf das bleibende und dauernde Substrat menschlicher Existenz und menschlichen Lebens, so wenig bedeutungslos, dafs sie vielmehr auch bei ihm so lange im Mittelpunkt der beherrschenden Anschauung steht, als die Religion über die philosophische Spekulation die Überhand hat. Und so finden wir also dasselbe Moment, die Heraushebung der dem Menschen innewohnenden Lebenskraft als eines höhern Prinzips, wenn auch in der verschiedenartigsten Ausprägung, doch gleichmäfsig ebensowohl in den primitiven Naturreligionen, wie in den bei höherer Kulturentwicklung weiter fortgeschrittenen Volksreligionen, wie schliefslich auch in den pantheistisch gestalteten.

Wollen wir aber erkennen, welches die gemeinsame Wurzel dieser viel verästelten Anschauungen ist, so werden wir das am besten an denjenigen Fällen der religiösen Entwicklung studieren, in denen die Wertschätzung des Ich ihren Höhepunkt erreicht. Wir müssen an solche Anschauungen, solche Lehren und Gebräuche denken, in denen der Seele, dem Ich, ausgesprochenermafsen eine höhere Weihe und eine übermenschliche Bedeutung zugeschrieben wird; also z. B. an jenen enthusiastisch-ekstatischen Kult der thrakischen Dionysos-Verehrer, den E. Rohde in so packender und anschaulicher Weise darstellt und dabei zeigt, wie sich hier „die verzückte Seele ihrer Übermenschlichkeit und Gottgleichheit bewufst wird".[3]) Und so kommt es dann in diesen Kreisen bezw. bei den durch sie bestimmten Orphikern zu der scharf präcisierten Theorie, welche die Seele als die nach ihrer eigenen Natur und Beschaffenheit unvergängliche Gotteskraft im sterblichen Leibe betrachtet. Dafs wir hier durch diese Form der philosophisch fixierten Lehre hindurch auf den Kern, der allen jenen verschiedenen Ausgestaltungen des Seelenglaubens zu Grunde liegt, hindurchschauen,

[1]) a. a. O. S. 139, 227, 241 ff., 328 ff.

[2]) a. a. O. S. 294 ff.

[3]) Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube, 1. Aufl., S. 295 ff.

darf für um so sicherer gelten, als ja gerade von jenen Orphikern auch eine Art Pantheismus ausgebildet worden ist. So schliefsen sich also die Linien unserer Betrachtung zusammen. Le culte de la force invisible et immortelle, qu'il (scil. l'homme) sentait en lui: so charakterisiert Fustel de Coulanges mit Recht den Seelenkult.[1])

4. Damit brechen wir diese religionsgeschichtlichen Erörterungen ab, um nun in schärferer Form unsere Frage zu wiederholen: Ist das Ich-Problem auch für die systematische Theologie ein wichtiges? Die religionsgeschichtliche Betrachtung legt das zwar nahe, aber beweist es doch nicht. Wir brauchten aber diese gesonderte religionsgeschichtliche Betrachtung auf das Christentum nicht auszudehnen, weil dies jetzt bei der dogmatischen Fragestellung unmittelbarer zu berücksichtigen ist.

Es mufs aber das Ich-Problem in der That als eins der Grundprobleme der systematischen Theologie angesehen werden. Denn es betrifft das Wesen der Religion in seinem innersten Kern. Die Religion des Christentums basiert auf der Voraussetzung, dafs der Mensch als ein persönliches Ich existiert. In welchem Mafse das Evangelium mit dieser Voraussetzung rechnet, braucht nicht im einzelnen ausgeführt zu werden. Der Wert jeder einzelnen Menschenseele vor Gott: das ist gerade das „Evangelium". Nicht um die Bedeutung, um den Wert des Geistes gegenüber dem Stoff, der Materie, handelt es sich hier, sondern um den Wert persönlicher individueller Iche.

In zwei Vorstellungskreisen kommt die Bedeutung, die das Ich-Problem für das Christentum und für die systematische Theologie hat, zu besonderer Geltung.

a) Es ist zunächst die Frage vom Leben nach dem Tode. Der Glaube an die Fortexistenz persönlichen Lebens im Jenseits setzt voraus, dafs das menschliche Geistesleben noch etwas anderes sei oder etwas anderes in sich schliefse, als die fortrollende Aufeinanderfolge von Bewufstseinsakten. Dieser Schlufs ist freilich mehrfach bestritten worden. So schreibt Fr. Brentano an einer in letzter Zeit mehrfach citierten Stelle[2]), indem er allerdings als

---

[1]) Fustel de Coulanges, La citée antique, S. 172.

[2]) Fr. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt, Leipzig 1874, S. 21 f.

Gegenthese zu der eben genannten nur die Annahme einer Seelensubstanz kennt und infolgedessen über eine schiefe Problemstellung nicht hinauskommt: „Es ist durchaus nicht richtig, dafs die Unsterblichkeitsfrage durch die Leugnung eines substantiellen Trägers der psychischen Erscheinungen allen Sinn verliert. Dies wird sofort einleuchtend, wenn man bedenkt, dafs mit oder ohne Seelensubstanz ein gewisser Fortbestand unseres psychischen Lebens hier auf Erden jedenfalls nicht geleugnet werden kann. Verwirft einer die Seelensubstanz, so bleibt ihm nur die Annahme übrig, dafs es zu einem Fortbestande wie diesem eines substantiellen Trägers nicht bedürfe. Und die Frage, ob unser psychisches Leben etwa auch nach der Zerstörung unserer leiblichen Erscheinung fortbestehen werde, wird darum ebensowenig für ihn, wie für andere, sinnlos sein.“

Wie gesagt, bleibt das Problem hier, und so auch sonst häufig, in schiefer Fragestellung. E. Koch hat es schärfer und richtiger gefafst, wenn er fragt, ob die subjektlose Psychologie in der Unsterblichkeitsfrage von vornherein auf ein „unmöglich“ erkennen müsse.[1] Er stellt also in Gegensatz zur subjektlosen Psychologie (Philosophie)[2] nicht nur diejenige Theorie, die mit einer Seelensubstanz rechnet, sondern ganz allgemein jede Auffassung, die ein besonderes reales Subjekt, ein reales Ich im Seelenleben kennt, und sich nicht bei den einzelnen Bewufstseinserscheinungen oder -vorgängen als solchen begnügt. Koch behauptet nun, dafs auch die subjektlose Psychologie (Philosophie) für die Unsterblichkeitsfrage nichts präjudiziere: „Ist das Bewufstseinsleben Erfahrungsthatsache, so wird es Erfahrungsthatsache bleiben, wenn wir ein Leben nach dem Tode führen. Wie wir jetzt ein Etwas erfahren, so werden wir auch dann ein Etwas erfahren. Die Erfahrungen werden sich fortpflanzen nach dem Tode, wie sie sich jetzt nach den einzelnen Seelenaugenblicken fortpflanzen. Also ein Präjudiz über die Unsterblichkeit fällt die subjektlose Psychologie (Philosophie) nicht“.

Aber dies Räsonnement hält einer eingehenden Prüfung nicht stand. Es kann nicht zugegeben werden, dafs

---

[1] Die Psychologie in der Religionswissenschaft, S. 41. — Dabei ist zu beachten, dafs für Koch die gesamte Philosophie in der Psychologie aufgeht.

[2] Vgl. die vorige Anm.

auch die subjektlose Psychologie die Fortdauer persönlicher Individuen – denn an eine solche denkt auch Koch, wenn er von Unsterblichkeit spricht – nicht unmöglich mache. Denn es liegt doch so: Dafs zwischen unseren Bewufstseinsvorgängen und den Bewegungen in unserem Nervensystem, zumal der Grofshirnrinde, irgendein Verhältnis derart besteht, dafs die Bewegungen im Nervensystem als materielle Unterlage der Bewufstseinsvorgänge anzusehen sind, kann keinem Zweifel unterliegen. Ist nun das Bewufstseinsleben nichts anderes als eine Summe aufeinanderfolgender Bewufstseinsvorgänge, deren jeder im physischen Nervenprozefs seine Unterlage hat, – so kann man dem Schlufs nicht ausweichen, dafs dann mit der Zerstörung dieser physischen Unterlage jenes individuelle Bewufstsein sein Ende findet.

Diese Auffassung würde keineswegs notwendig zur Theorie des Materialismus („die psychischen Vorgänge sind körperliche Bewegungen") oder des Halbmaterialismus („die psychischen Vorgänge sind Erscheinungen körperlicher Bewegungen") führen. Vielmehr ermöglicht auch jene Auffassung noch, an der schlechthinnigen Verschiedenheit geistiger und körperlicher Vorgänge, der absoluten Unterschiedenheit von Geist und Materie, festzuhalten. Und ebenso schliefst jene Auffassung die Annahme des ewigen Fortbestehens alles existierenden Geistes nicht aus. Aber eins schliefst sie allerdings aus: Das Fortleben individueller Persönlichkeiten. Denn wenn das geistige Leben des Menschen, wenn das Bewufstsein in der Kette der Bewufstseinsvorgänge absolut und ohne Rest aufgeht, dann ist die konkrete Sondergestalt dieses Bewufstseins von der materiellen Unterlage, den physischen Nervenprozessen, in der Weise abhängig, dafs es ohne sie nicht existieren kann. Mag der Geist fortleben, der in jenen Bewufstseinsvorgängen zum Ausdruck kam, jenes individuelle Bewufstsein selbst kann als solches nicht weiter existieren.

Die Konsequenz des Denkens, die wir bei Koch vermifsten, finden wir denn auch bei anderen Vertretern derselben Grundanschauung offen ausgesprochen. So ist A. Drews ganz im Recht, wenn er, der im Ich nichts als die zusammenfassende Form des Bewufstseins sieht, folgert, dafs ein solches Ich die Existenz des empirischen Organismus nicht überdauere. „Das Ich ist innerlichste Konzentration, das letzte und höchste Produkt, worin

sich die Zusammenfassung und Integration der uns immanenten Bewufstseinsinhalte nach der subjektiven Seite hin vollendet; es setzt die Einheit dieses Organismus voraus: folglich mufs auch das Ich aufhören zu existieren, wenn, wie im Tode, jene Einheit sich in ihre Elemente auflöst."[1]) Dem unpersönlichen Substrat des Ich – jenem „Unbewufsten", über das wir oben gesprochen – schreibt auch Drews unsterbliche Dauer zu. Das bleibt bei seinem Standpunkt eine mögliche Annahme.

Aber selbst wenn man von jeder Reflexion auf den Zusammenhang des Seelenlebens mit den physischen Nervenprozessen absieht, mufs man urteilen, dafs eine Betrachtung derselben, welche für ein reales Ich keinen Raum läfst, auch keine Möglichkeit gewährt, ein Fortleben individueller Persönlichkeiten nach dem Tode anzunehmen. Denn wenn es überhaupt einen übergreifenden konstanten Faktor im Seelenleben giebt, so ist es das Ich. Läfst man dieses nicht als solchen gelten, so mufs man dann das Seelenleben als eine nur relative Einheit, als einen Komplex nur relativ beständiger Elemente fassen, die zwar nur allmählich, aber doch restlos wechseln. Und damit ist bereits gesagt, dafs von einem Fortbestehen ein und desselben Ich, ein und derselben Persönlichkeit, keine Rede sein kann. Wieder haben gerade die scharfsinnigsten Verfechter der in Frage stehenden Anschauung letzteres klar erkannt und unverhohlen ausgesprochen. So sagt E. Mach im Anschlufs an seine Ausführungen, welche das Ich als eine nur ideelle, denkökonomische oder, wie er es auch ausdrückt, als eine nur praktische Einheit hinstellen: man wird dann auf individuelle Unsterblichkeit gern verzichten, und er fügt anmerkungsweise noch hinzu, wir verhielten uns, indem wir unsere persönlichen Erinnerungen über den Tod hinaus zu erhalten wünschten, ähnlich wie der kluge Eskimo, der die Unsterblichkeit ohne Seehunde und Walrosse dankend ablehnte.[2])

Damit meine ich in Bezug auf den ersten Punkt die Bedeutung des Ich-Problems für die Theologie hinreichend klargestellt zu haben. Doch will ich zwei etwaige Mifsverständnisse noch ausdrücklich von vornherein abwehren.

Keineswegs wird hier gefordert, dafs die Theologie einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele liefern müsse. Das kann

[1]) A. Drews, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, S. 299.
[2]) E. Mach, Die Analyse der Empfindungen, S. 17.

und das soll die Theologie nicht; denn nur der persönliche Glaube an persönliche Unsterblichkeit hat religiösen Wert. Wohl aber wird behauptet, die Theologie müsse nachweisen, dafs sich der Glaube an persönliche Unsterblichkeit wissenschaftlich vertreten läfst, und dafs letzteres nur dann der Fall ist, wenn es im menschlichen Seelenleben aufser dem Auf- und Abwogen stets wechselnder Elemente einen übergreifenden, jenem steten Wechsel gegenüber konstanten oder dauernden Faktor giebt.

Sodann das andere. Keineswegs wird hier gefordert, das seelische Leben der Menschen müsse an sich als ein derartiges gedacht und aufgewiesen werden, dafs der Glaube an persönliche Unsterblichkeit daraus als etwas Selbstverständliches sich ergäbe. Darin ist auch dies beschlossen, dafs hier nicht eine Auffassung vertreten bezw. postuliert wird, welche von einer Unsterblichkeit aller Menschen weifs. Vielmehr eine solche Beschaffenheit der menschlichen Seele wird hier vertreten werden, dafs ihr zufolge die letztere zwar nicht an sich unsterblich ist, wohl aber zu einer unsterblichen **werden** kann.

Wenn also der Herbartianer O. Flügel bezüglich der Unsterblichkeitsfrage die theologische Aufgabe so formuliert[1]: Wie müssen wir uns die Seele denken, wenn die Unsterblichkeit möglich sein soll? – so giebt er damit oder soweit eine richtige Problemstellung. Wenn er aber zugleich die Unsterblichkeit als eine solche aller Menschen bestimmt, so verwischt er damit den religiös bedingten Charakter der Fragestellung und bringt so das ganze Problem wieder auf ein falsches Geleise.

b) Der zweite Vorstellungskreis, innerhalb dessen die Wichtigkeit des Ich-Problems für die (systematische) Theologie zu Tage tritt, wird durch die Frage nach dem Wesen, genauer nach der Persönlichkeit Gottes bezeichnet. Die Streitfrage, ob Gott als Persönlichkeit gedacht werden dürfe und müsse, ist, nachdem Straufs die Bedenken gegen den Begriff der Persönlichkeit Gottes mit besonderer Schärfe formuliert hatte, viel verhandelt worden. Wiederum kann es nicht zweifelhaft sein, dafs die christliche Theologie an solch' persönlicher Fassung des Gottesbegriffes das höchste Interesse hat. Denn der Gott, an den sich der christliche Glaube hält, er ist ein

---

[1]) O. Flügel, Zur Philosophie des Christentums, 1899, S. 58f.

persönlicher Gott. Der „Vater“ Jesu Christi und der „Vater“ der Kinder Gottes – er ist ein persönlicher Gott.[1])

Ebenso zweifellos ist aber auch meines Erachtens, dafs heute die wissenschaftliche Vertretung dieses Begriffs eines persönlichen Gottes auf ungleich gröfsere, ungleich tiefer liegende Schwierigkeiten stöfst, als es je der Fall gewesen ist. In den Ausführungen, mit denen Ritschl den Straufsschen Bedenken entgegentritt, handelt es sich bei all ihrer Gründlichkeit doch wesentlich nur um terminologische und formalistische Erwägungen.[2]) Denn im übrigen weist Ritschl selbst als ausschlaggebenden Beweggrund für die von Straufs eingenommene Position ein nichtwissenschaftliches, vielmehr rein ästhetisches Motiv nach.[3]) Gerade in Bezug auf den letzteren Punkt ist nun aber heute die Sachlage eine völlig andere. Wenn die Vertreter der heutigen wissenschaftlichen Denkweise den Begriff der Persönlichkeit Gottes ablehnen, so ist dabei nichts so wenig im Spiel als eine ästhetisch-romantische Stimmung und Weltanschauung; sondern die bedingenden Motive sind solche nüchternster wissenschaftlicher Reflexion.[4]) Daher ist denn auch heute allein auf dem von Ritschl eingeschlagenen Wege der Forderung, die er selbst in Bezug auf unsere Frage aufstellt, nicht zu genügen. Dies nämlich ist die Forderung, die er selbst erhebt: Das wissenschaftliche Recht der Theologie ist (noch) auf den Beweis zu begründen, dafs der Begriff der Persönlichkeit auf Gott widerspruchslos angewendet wird.[5]) Gerade hierauf kommt es uns an. Und da liegt nun heute das Problem so: Wenn der Begriff der Persönlichkeit in dem

---

[1]) „Die Persönlichkeit ist die Form, in welcher die Vorstellung von Gott durch die Offenbarung gegeben ist“: Ritschl, Rechtfertig. u. Versöhn. III, A. 3, S. 225.

[2]) a. a. O. S. 220 ff.

[3]) a. a. O. S. 218 f.: Endlich einmal wird in diesen Eröffnungen die Maske der Wissenschaft abgelegt, und der Epigone der Romantik zeigt sein eigentliches Angesicht. Denn die Ausschliefsung des Begriffs des persönlichen Gottes durch den Begriff des Universum wird nicht mehr als ein vorgebliches Ergebnis der Wissenschaft der religiösen Einbildung gegenüber gestellt, sondern als Inhalt eines [ästhetisch orientierten] Glaubens der Gewifsheit eines anderen [religiös orientierten] Glaubens.

[4]) Damit soll natürlich nicht behauptet sein, dafs es nicht einzelne giebt, denen gegenüber Ritschls Betrachtung noch zu Recht besteht; man denke etwa an Häckel.

[5]) a. a. O. S. 217.

Sinne, in dem ihn auf Gott anzuwenden allein einen Sinn hat – nämlich im Sinne einer realen Einheit, eines dauernden Realen – wenn dieser Begriff überhaupt ein vor- und unterwissenschaftlicher ist, wie kann dann die Theologie das wissenschaftliche Recht beanspruchen, einen solchen Begriff auf Gott anzuwenden? Die Persönlichkeit (das Ich), sagt man uns, ist ein Komplex relativ konstanter Merkmale; nun wollt Ihr den christlichen Glauben wissenschaftlich vertreten und nehmt dabei den Begriff des persönlichen Gottes in Eure theologischen Systeme auf; – so wollt Ihr also damit sagen, der Gott des christlichen Glaubens sei ein Komplex relativ konstanter Merkmale? Ich mufs gestehen, dafs ich hier für die Theologie ein Problem von geradezu fundamentalster Bedeutung sehe, und ich kann mich nicht genug darüber wundern, dafs man in weitesten Kreisen durch dasselbe kaum berührt zu werden scheint. Hier vor allem scheint mir zuzutreffen, worauf ich oben hindeutete, dafs die (systematische) Theologie durch die von ihr vorgenommene Selbstabsperrung gegen die Philosophie vielfach in die Lage gekommen ist, mit Voraussetzungen und Begriffen rechnen zu müssen, die einer überwundenen Denkweise angehören, genauer einer metaphysischen Denkweise, welche sie doch selbst aufs radikalste bekämpfen zu sollen meint.

Auch hier wieder dürfen die Gegner der christlichen Theologie die Konsequenz ihrer Betrachtungsweise geltend machen. So schreibt z. B. A. Drews: „Es giebt kein absolutes Ich, sondern alles Ich ist als solches blofs ein endliches und individuelles. Es giebt wohl einen absoluten Geist, aber dieser ist ein unpersönlicher, nicht-ichlicher Geist“[1]) – und die Begründung dazu: „Wenn man den Geist (d. h. das Bewufstsein) seinem Wesen nach für einen ichlichen hält, so versteht es sich, dafs der absolute Geist ein Ich in absolutem Sinne sein mufs. Wenn man [dem ichlichen Bewufstsein][2]) eine reale Existenz beilegt, so ist es die einfachste Folgerung, das absolute Reale als absolutes Bewufstsein aufzufassen. Alle Beweise,

[1]) a. a. O. S. 297.

[2]) Drews bringt hier seine Philosophie des Unbewufsten mit herein, insofern er genauer sagt: „Wenn man das Bewufstsein von seinem natürlichen Grunde lospräpariert und ihm selbst eine reale Existenz beilegt.“ Denn der „natürliche Grund“ ist das nur durch die Brille Hartmannscher Philosophie zu entdeckende Unbewufste und sogenannte Reale.

die man sonst für die Persönlichkeit des Absoluten anführt, sind bedeutungslos gegenüber diesem einen Hauptbeweise, ja, es sind im Grunde nur scheinbar neue Beweise, die sich alle auf jenen zurückführen lassen." [1])

§ 20. Das Ich des entwickelten, normalen menschlichen Bewufstseins.

1. Die gewöhnliche Fragestellung, in der das Ich-Problem vorgeführt zu werden pflegt, lautet: Basiert das gesamte geistige Leben des Menschen, also das menschliche Bewufstseinsleben, auf einer dasselbe zusammenhaltenden substantiellen Grundlage? Giebt es eine die einzelnen Erscheinungen und Thatsachen des Seelenlebens zusammenhaltende Seelensubstanz? Kurz gesagt: Die Frage nach der Existenz eines substantiellen Ich pflegt als die entscheidende hingestellt zu werden.

Nun ist klar, dafs es bei dieser Fragestellung allererst darauf ankommt, was ein „substantielles" Etwas ist, was man unter einer Substanz versteht. Bilde ich den Substanzbegriff für das Gebiet der äufseren Erfahrung, indem ich unter Substanz das den materiellen Dingen zu Grunde liegende Beharrliche im Unterschied zu den wechselnden Eigenschaften und Zuständen verstehe, und stelle sodann die Frage: Existiert ein substantielles Ich, ein Ich als beharrliche Substanz im Wechsel ihrer Erscheinungen? – so ist das offenbar Nonsens. Der meist umständlich geführte Beweis, dafs das Ich keine Substanz sein könne, besagt dann, genau genommen, nur: Das Ich ist kein Gegenstand äufserer Erfahrung, sinnlicher Wahrnehmung. Und das ist freilich eine Binsenwahrheit. Pflegt dann jener Nachweis der These gleichgesetzt zu werden, mithin gebe es im Geistesleben aufser den dasselbe darstellenden und ausfüllenden einzelnen Momenten, Erscheinungen, Akten, Thatsachen, oder wie immer man es nennen wolle, keinen anderen, zu jenen Inhalten hinzukommenden Bestandteil, so ist auch dieser Satz, da er mit auf jener schiefen Fragestellung beruht, als ein solcher zu beurteilen, der von vornherein das ganze Problem unter eine falsche Beleuchtung stellt.

---

[1]) a. a. O. S. 287.

Im übrigen aber enthält dieser Satz ein über jenen ersten hinausgehendes Urteil, und bringt uns dadurch der Sache näher.

Denn dafs unser Bewufstseinsleben nichts anderes sei, als die Summe oder Kette der aufeinanderfolgenden Bewufstseinsinhalte, das widerspricht zweifellos dem psychischen Thatbestand. Hume, der in seinem berühmten treatise of human nature erstmalig in voller Schärfe die Formel aufgestellt hat, die Seele sei nur ein Bündel oder eine Sammlung verschiedener Empfindungen (a bundle or collection of different perceptions), die nach einander mit unmerklicher Schnelligkeit (with an inconceivable rapidity) folgen, und damit bis in die neueste Zeit der vielgepriesene Meister dieser Lehre geworden ist, erklärt freilich: „Ich für meine Person stofse jedesmal, wenn ich in das, was ich mein Ich (myself) nenne, am tiefsten eindringe, auf irgendeine spezielle Empfindung von Wärme oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Hafs, Schmerz oder Lust. Nie kann ich mich selbst ohne eine Empfindung erfassen und nie etwas anderes als Empfindungen entdecken.“ [1])

Und doch brauchen wir nur den letzten dieser Sätze zu analysieren, um schon in ihm selbst den Widerspruch zu finden. Dafs ich mich selbst nicht ohne Empfindung erfassen und dafs ich im Bewufstseinsleben überhaupt nichts anderes entdecken kann, als Empfindungen, – sind doch zwei ganz verschiedene Dinge. Der zweite Satz führt über den ersten hinaus; er ist eine jedenfalls zunächst unberechtigte Erweiterung desselben.

Und in Wirklichkeit stofsen wir, wenn wir den in unserem Bewufstseinsleben vorliegenden Thatbestand feststellen, auf mehr als auf das Getriebe von Vorstellungen, Gefühlen, Willensregungen, wenn auch zuerst dies auf- und abwogende Getriebe das ganze Bewufstsein auszufüllen und eben das Bewufstsein als solches auszumachen scheint. Aber doch sind nicht allein bestimmte Vorstellungen da, sowie bestimmte Gefühle und Willensregungen, sondern alle diese Bewufstseinsinhalte sind da als die meinigen; diese Bewufstseinsinhalte schweben nicht, so zu sagen, in freier Luft, sondern sie alle werden bewufst in ihrer Bezogenheit auf mich. Eine Art von Ich-Bewufstsein, ein Bewufstsein davon, dafs die betreffenden Bewufstseinsinhalte mir zugehören, die meinen

[1]) Treatise of human nature I, IV, 6.

sind, ist also zweifellos vorhanden. Und das wird auch heute wenigstens von den Psychologen so gut wie allgemein zugegeben.

2. Aber worin besteht nun dies Ich-Bewufstsein genauer und was besagt es? Es scheint, dafs weitaus die Mehrzahl der Forscher bei Beantwortung dieser Frage bewufst oder unbewufst vom Gegensatz gegen die Theorie der Seelensubstanz bestimmt wird. Vor allem gilt das von der heute in weitesten Kreisen verbreiteten Lehre, das Ich sei nur die Form des Bewufstseins.

Ganz deutlich ist das bei Kant, der bereits diese psychologische Auffassung vorträgt. Daneben kennt Kant allerdings anderseits auch ein reines transcendentales Ich, auf dem die Synthesis der Apperception beruht. Für die ganze Frage, die uns beschäftigt, hat also Kant zwei nebeneinander hergehende Betrachtungsreihen. Die zweite, eben kurz skizzierte, vermittelt ihm den Zusammenhang der theoretischen mit der praktischen Vernunft. Von da aus ergeben sich dann seine so wichtigen Ausführungen, welche die nachdrücklichste Wertung der Persönlichkeit und ihrer persönlichen Überzeugungen in sich schliefsen und deren Bedeutung auch für das übergreifende menschliche Denken behaupten. Aber schon diese kurze Erwägung zeigt auch, dafs die Doppelheit der Betrachtungsreihen, die Kant für das Ich hat, mit seiner grundsätzlichen Trennung der Gebiete der theoretischen und der praktischen Vernunft als zweier verschiedener Erkenntnisgebiete verquickt ist. Da nun diese exklusive Trennung beider Gebiete unhaltbar ist, ergiebt sich daraus auch die Unhaltbarkeit jener anderen uns hier interessierenden doppelten Betrachtungsweise. Und da allein die psychologische Betrachtungsreihe mit fafsbaren und nachprüfbaren Faktoren rechnet, die andere dagegen sich a priori auf den transcendentalen Standpunkt stellt, so ist es nicht zu verwundern, dafs heute viele Forscher das Ansinnen der Neu-Kantianer, jene doppelte Betrachtung mitzumachen,[1]) ab-

[1]) Eine eigenartige Position – nicht einfach die vulgär neu-kantianische – nimmt O. Liebmann ein. Auch er läfst allerdings die verschiedenen Betrachtungsweisen als solche — als a priori getrennte — bestehen; aber doch kommt die Bedeutung der psychologischen Untersuchung für die ganze Frage bei ihm viel mehr zur Geltung. Denn die Resultate der psychologischen Analyse — in der er aufserdem über Kant und die Neu-Kantianer hinausgeht — erscheinen bei ihm als die seine Gesamtauffassung tragende

lehnen, dann die zweite Reihe einfach streichen und sich allein auf die erste – die psychologische – berufen. Eben diese müssen wir daher näher kennen lernen, zumal für unsere eigene Entscheidung die psychologische Analyse das Fundament liefern soll. Und zwar sagte ich schon, dafs Kant innerhalb dieser Betrachtungsreihe das Ich als die blofse Form des Bewufstseins hinstellt und dafs er dabei von dem Gegensatz gegen die Theorie der Seelensubstanz bestimmt ist.

Beides zugleich tritt z. B. sehr deutlich in folgender Fassung hervor: „Ich verwechsele die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewufstsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst und glaube das Substantiale in mir als das transcendentale Subjekt zu erkennen, indem ich blofs die Einheit des Bewufstseins, welche allem Bestimmen als die blofse Form der Erkenntnis zu Grunde liegt, in Gedanken habe."[1]) Genauer heifst es also bei Kant hier nicht „Form des Bewufstseins", sondern „Form der Erkenntnis". Und dieser Umstand kann uns anleiten, einen Einblick in die Unzulänglichkeit und Fehlerhaftigkeit seiner psychologischen Betrachtung zu gewinnen. Kant berücksichtigt bei seiner psychologischen Ich-Analyse gar nicht das ganze menschliche Bewufstsein in seinem vollen Umfange; er berücksichtigt gerade diejenigen Erscheinungen dieses Bewufstseinslebens nicht, in denen, wie wir sehen werden, das Ich recht eigentlich seinen Sitz hat. Denn Kant läfst das gesamte Gefühls- und Willensleben bei der Ich-Analyse unberücksichtigt. Nur so wird es ihm möglich, das Ich als eine blofs „logische Einheit", nämlich als die Einheit im Denken oder das Bewufstsein des Denkens, zu bestimmen.[2]) „Das Ich", sagt er in diesem Sinne, „ist zwar in allen Gedanken, es ist aber mit d i e s e r V o r s t e l l u n g nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von andern Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahr-

---

Grundlage. Vgl. Gedanken und Thatsachen, Bd. I (1899), S. 40 ff. (Psychologische Aphorismen), Bd. II, Erstes Heft, 1901 (Geist der Transcendentalphilosophie).

[1]) Werke, ed. Hartenstein, III, S. 289. – Vgl. den ganzen Abschnitt von den Paralogismen der reinen Vernunft (Transcendentale Dialektik, Buch I, 1. Hauptst.), besonders auch in der ausführlichern Form der 1. Auflage der Krit. d. rein. Vern.

[2]) a. a. O. S. 286.

nehmen, dafs diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dafs es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.«[1]) Diese ganze Argumentation ist völlig belanglos, weil es sich bei dem Bewufstseinsdatum des Ich zunächst in keiner Weise um eine „Vorstellung“ eben dieses Ich handelt. Daher ist es aber auch unberechtigt, auf Grund solcher Reflexionen das Ich als eine blofs „logische Einheit“, weil die „blofse Form der Erkenntnis“, zu bezeichnen.

3. Identifiziert Kant „die blofse Form des Bewufstseins“, als die er das Ich hinstellt, mit der „blofsen Form der Erkenntnis“, so vermeiden neuere Psychologen diese Gleichsetzung und legen gerade auf den Begriff der „blofsen Form des Bewufstseins“ in dieser Fassung alles Gewicht. Das ist in psychologischer Hinsicht ein Fortschritt. Im übrigen aber wird auch diese Fassung, als deren klassischer Vertreter A. Drews gelten darf, dem Ich-Problem nicht gerecht. Sie leidet zunächst schon — trotz der auf eine bessere Einsicht hindeutenden Formulierung — unter denselben Mängeln, die wir bezüglich der Kantschen Auffassung herausgestellt haben. Es bleibt nämlich einmal der Gegensatz gegen das substantiale Ich bestimmend. Durch diesen Gegensatz wird aber ein psychologisch ganz unberechtigtes Moment in die Analyse eingetragen, denn es ist unberechtigt, an das Bewufstseinsleben mit Mafsstäben heranzutreten, die nicht ihm selbst entnommen sind. In welchem Mafse aber Drews letzteres thut, mag der, dem die Grundauffassung von Drews nicht gegenwärtig ist, sich an folgendem Satz von ihm klar machen: „Offenbar ist auch der Träger unserer eigenen subjektiven Zustände uns keineswegs bekannter als die körperliche Substanz“.[2]) Weiter finden wir auch bei Drews, dafs der Ausgangspunkt für die psychologische Analyse des Ich-Problems in einseitigster Weise allein im vorstellenden Bewufstsein genommen wird. Er identifiziert den Bewufstseinsinhalt mit dem aus diesem losgetrennten Vorstellen, um sich so als Basis für seine ganze Betrachtung die These zu erschleichen: „Das Ich ist nur in und mit dem Vorstellen zugleich gegeben.“[3]) Daraus wird dann mit Emphase der Schlufs gezogen:

[1]) a. a. O. S. 587.
[2]) Arthur Drews, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, 1897, S. 124.
[3]) a. a. O. S. 136.

Also hat auch das Ich vor dem Vorstellen nichts voraus. „Zwar erlebe ich infolge jenes Enthaltenseins des Ich im Vorstellen das Ich unmittelbar . . ., nur über das Vorstellungssein bin ich mit keinem Schritt hinausgekommen.“ Alles, was die psychologische Analyse letztlich zu leisten vermag, ist also das Ergebnis: „dafs ich, als Vorstellung, allerdings real bin“.[1]) So betont denn A. Drews die „blofs logische Natur des Ich“, das immer nur rein passiv und unproduktiv sein könne, dem jede Selbständigkeit und Aktivität abzusprechen sei.[2])

Diese Fehler der psychologischen Analyse bleiben nun auch bei dem weiterhin unternommenen Versuch, die Kantsche Aufstellung durch Umgestaltung und Weiterführung zu verbessern, wirksam. Kants Aufstellung – dafs das Ich die blofse Form der Erkenntnis sei – ist mitbedingt durch seinen unhaltbaren Formalismus, der alle seine psychologischen Bestimmungen durchzieht. Form und Inhalt lassen sich im Bewufstseinsleben nicht derart trennen, wie Kant es durchgeführt hat. Heute giebt man der These, das Ich sei die blofse Form des Bewufstseins, eine Wendung, die jenen Fehler des Kantschen Schematismus vermeidet. Man legt nämlich den Nachdruck darauf – und das ist auch die nähere Form, in der Drews seine Auffassung durchführt –, das Ich sei das Ergebnis nachträglicher Abstraktion von jedem konkreten Bewufstseinsinhalt und insofern also die bei dieser Abstraktion übrig bleibende Form des Bewufstseins. Ich habe bestimmte Vorstellungen, ich werde mir bestimmter Gefühlsregungen bewufst, ich empfinde Willensregungen bestimmter Art, d. h. alle diese Inhalte, diese Vorstellungen, Gefühle und Willensregungen sind für mich da, existieren als die meinigen: abstrahiere ich nun von diesen bestimmten Vorstellungen, Gefühlen und Willensregungen, dann bleibt für die Betrachtung noch der Umstand übrig, dafs alle diese Bewufstseinserscheinungen abgesehen von den Inhalten, die in ihnen zum Ausdruck kommen, noch die Eigentümlichkeit hatten, die meinen zu sein; und so spreche ich, vom Inhalt abstrahierend, vom Ich des Bewufstseins als seiner allen Inhalten gegenüber gleichen Form. Ebendaher hat dieses Ich auch keinerlei Selbständigkeit, Aktivität oder Produktivität; es ist immer nur rein passiv. Mit besonderer Vorliebe verweist man neuerdings

[1]) a. a. O. S. 136.
[2]) a. a. O. S. 144 ff.

in diesem Zusammenhang auf das Wort Lichtenbergs: „Es denkt, sollte man sagen, wie man sagt: es blitzt. Zu sagen: cogito, ist schon zuviel, sobald man es durch: ich denke übersetzt."[1]) Drews darf das Verdienst in Anspruch nehmen, diese Auffassung zu besonders scharfem Ausdruck gebracht zu haben: „Wie der Schatten nichts Selbständiges und Substantielles, sondern immer nur an seinem Gegenstande ist und nur mit diesem sich fortbewegt, genau so ist es auch mit der Form des Bewufstseins: sie haftet dem Vorstellungsinhalt unzertrennlich an und erhält nur von ihm eine scheinbare Lebendigkeit geliehen."

Aber offenbar bleibt diese Definition, das Ich sei die blofse Form des Bewufstseins, insofern es nur das Ergebnis der Abstraktion von den Bewufstseinsinhalten sei, zurück hinter dem ihr selbst ausgesprochenermafsen zu Grunde gelegten Thatbestand. Es wird ja anerkannt, dafs der einzelne Bewufstseinsinhalt die Eigentümlichkeit hat, als der meine bewufst zu werden, dafs ich mir der Vorstellungen, Gefühle, Willensregungen bewufst werde als solcher, die ich habe. Dann ist doch aber diese Eigentümlichkeit der Bewufstseinsinhalte, die meinen zu sein, eben ein Moment der Bewufstseinsinhalte selbst; es gehört mit zu ihrer Art und Beschaffenheit. Also ist es doch auch nicht nur eine nachträgliche Abstraktion, wenn ich vom Ich rede.

4. Daher haben denn auch andere Psychologen diese Fassung

---

[1]) Vgl. A. Drews, a. a. O, S. 146: „Darum hatte Lichtenberg recht" ... E. Mach, Die Analyse der Empfindungen, S. 28: „Mag auch der Weg, auf dem Lichtenberg zu diesem Resultat gelangt, von dem unseren etwas verschieden sein, dem Resultat selbst müssen wir zustimmen." Liebmann, Gedanken und Thatsachen, 1899, S. 455: „Sehr fein ist die Bemerkung von Lichtenberg." Doch fügt Liebmann hinzu: „Aber es fehlt noch ein Zusatz. Wenn die Sätze: Es denkt, oder: Es leuchtet — wahr sein und geglaubt werden sollen, so bedarf es eines Augenzeugen. Ohne diesen Zeugen würden sie nicht nur unverbürgt, sondern geradezu unmöglich sein." Ich kann auch diese Bemerkung Liebmanns nicht für hinreichend halten. Meines Erachtens arbeitet das Wort Lichtenbergs mit der Mehrdeutigkeit des Begriffs cogito und beruht insofern auf einer quaternio terminorum. „Es denkt" zu sagen, ist dann berechtigt, wenn man cogitare = Bewufstsein haben überhaupt fafst und dann zugleich von dem höheren begrifflichen Denken absieht. Fafst man aber speziell das letztere ins Auge, so mufs es notwendig heifsen: ich denke.

der These (das Ich die Bewufstseinsform als Abstraktion von seinem Inhalt) vermieden und sich darauf beschränken zu sollen gemeint, jene Eigentümlichkeit der Bewufstseinsinhalte, also ihre Beziehung auf das Ich, als eine ihnen eignende Eigentümlichkeit festzustellen. Irgend etwas weiteres lasse sich aber darüber schlechterdings nicht sagen. Das Ich sei also der gemeinsame Beziehungspunkt zu allen im Bewufstsein auftretenden Inhalten, eben darum aber nicht selbst Inhalt des Bewufstseins. Und hier pflegt dann mit besonderem Nachdruck in Beziehung auf das Ich vorgebracht zu werden, was Comte von aller inneren Erfahrung überhaupt gesagt: Unmöglich sei es, dieses Ich, diesen Beziehungspunkt für allen Inhalt des Bewufstseins selbst zum Objekt machen zu wollen. Insofern man dabei nur jene Theorieen im Auge hat, die von der unmittelbaren Selbstanschauung des reinen Ich als Subjekt-Objekt reden, ist man allerdings im Recht. Und doch führt jener Umstand darauf, dafs hier wieder eine unrichtige Meinung von der Art und dem Zustandekommen der inneren Erfahrung überhaupt zu Grunde liegen mufs. Der psychologische Grundfehler Comtes mufs irgendwie mitspielen. Das tritt wieder darin hervor, dafs bei diesen Ausführungen eine ganz einseitige Berücksichtigung oder wenigstens eine starke Bevorzugung des Gegenstandsbewufstseins zu finden ist; von Vorstellungen und vom Vorstellen wird gehandelt, nicht vom eigentlichen Erleben; Gefühl und Wille bleiben unberücksichtigt.

Als besonders typischer Vertreter dieser Aufstellung darf Natorp gelten. In seiner Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode (1888) hat er dieselbe in schärfster und präcisester Weise durchgeführt.[1]) Natorp geht von dem Umstand aus — den er mit Recht betont — dafs die Thatsache des Bewufstseins zwei Momente in sich fasse, die zwar in Wirklichkeit untrennbar vereint seien, sich aber in der Betrachtung doch unterscheiden liefsen. Diese zwei Momente sind das Dasein eines Inhalts, also kurz der Bewufstseinsinhalt, und seine Beziehung auf das Ich oder sein Verhältnis zum Ich: dies letztere Moment bezeichnet Natorp als die „Bewufstheit“. Und nun legt Natorp zunächst — wiederum mit Recht — Gewicht darauf, dafs ein solches Bezogensein des Bewufstseinsinhaltes auf das Ich notwendig zum Gesamtthatbestand des Bewufst-

[1]) Vgl. besonders a. a. O. S. 11 ff.

seins hinzugehört. Zum Bewufstsein gehört unerläfslich das „Subjekt“ hinzu, dem etwas bewufst ist. „Ohne die reflexive Beziehung auf das, was wir Ich nennen, hat das Bewufstsein keine angebbare Bedeutung mehr. Bewufst-sein heifst Sich-bewufst-sein.“ – Aber eben daraus soll sich nun auch zugleich ergeben, dafs das ganze sog. Ich-Problem dahinfalle. Denn in Bezug auf die „Bewufstheit“ lasse sich nichts anderes sagen, als dafs sie die einzigartige Beziehung des jedesmaligen Bewufstseinsinhaltes wie auf ein Centrum sei. Untersuchen und analysieren liefsen sich blofs die „Bewufstseinsinhalte“; das Ich dagegen als das subjektive Beziehungscentrum zu allen mir bewufsten Inhalten könne nicht selbst Inhalt werden, da es vielmehr allem, was Inhalt ist und Inhalt sein kann, schlechthin gegenüberstehe. Indes diese Argumentation prefst den Begriff „Bewufstseinsinhalt“ in einer unzulässigen Weise; sie prefst ihn so, dafs die ganze Betrachtung dem Wesen der inneren Erfahrung unangemessen wird. Das liegt bei Natorp ganz klar zu Tage. Denn jene Argumentation, die wir eben angeführt haben, sie wird ohne weiteres in die andere umgesetzt: „das Ich läfst sich nicht zum Gegenstand machen, weil es vielmehr allem Gegenstand gegenüber dasjenige ist, dem etwas Gegenstand ist“. Und in dieser Fassung wird das Argument dann erst als eigentlich beweiskräftig hingestellt. Wenn wir das Ich näher analysieren wollten, dann müfsten wir es zum Gegenstand einer Vorstellung machen. Jede Vorstellung aber, die wir uns vom Ich machen würden, würde das Ich selbst zum Gegenstand machen. Denken wir aber das Ich als Gegenstand, dann haben wir in Wirklichkeit bereits aufgehört, es als Ich zu denken. Und deshalb also fällt das Ich-Problem notwendig dahin, weil dies Problem von einer falschen Definition ausgeht, nämlich von der, dafs das Ich dasjenige sei, welches sich selber vorstelle, d. h. zum Objekt habe. „Das Ich aber ist niemals Objekt, weder für anderes, noch, was mir der Gipfel des Unmöglichen scheint, für es selbst.“

Alle diese Erörterungen, so scharfsinnig sie sind, gehen doch von der falschen Voraussetzung aus, dafs die Thatsachen der inneren Erfahrung von vornherein nur mittels Objektivierung zu erfassen sind, anders ausgedrückt: dafs ein Studium der Thatsachen der inneren Erfahrung nur dann möglich ist, wenn dieselben als Gegenstände des Vorstellens zum Bewufstsein kommen.

5. Wir schreiten nunmehr zur eigenen Analyse des Ich-Bewufstseins. Die bisherigen kritischen Ausführungen geben uns für dieselbe zur Vermeidung von Einseitigkeiten und Fehlern vor allem einen doppelten Kanon an die Hand. Wir müssen uns in unbefangener Weise an das als unmittelbares Erlebnis gegebene Bewufstsein selbst halten und müssen eben dies Bewufstsein in seinem ganzen Umfange in Betracht ziehen.

Die Eigentümlichkeit dessen, was wir Ich-Bewufstsein nennen, beruht nicht sowohl auf dem vorstellungsmäfsig zu erfassenden Bewufstsein eines gemeinsamen Beziehungspunktes für die verschiedenen Inhalte, sondern auf dem gefühlsmäfsig zum Bewufstsein kommenden gemeinsamen Quellpunkt der verschiedenen Bewufstseinsinhalte.

Diese Bestimmung soll nur eine vorläufige sein und bedarf der weiteren Erörterung und Ergänzung. Wir wollten sie nur hier zunächst jener anderen (das Ich der gemeinsame Beziehungspunkt der Bewufstseinsinhalte) gegenüberstellen. Denn sieht man genau zu, so besteht die in Frage stehende Eigentümlichkeit der Bewufstseinsinhalte nicht darin, dafs sie zu einem Ich gehören, auf ein Ich bezogen werden, sondern darin, dafs ein Ich, ein Subjekt sich in ihnen bethätigt.

Die Aktivität, die allem Bewufstseinsleben eigen ist, steht in engster Verknüpfung mit jenem gemeinsamen „Beziehungspunkt“, der eben deshalb mehr ist als Beziehungspunkt und von uns daher zunächst als gemeinsamer Quellpunkt bezeichnet ist.

Ich empfinde den Lichtreiz, ich derselbe vernehme jetzt diese, dann jene Schallempfindung, ich derselbe nehme Empfindungen anderer Art wahr, ich derselbe erblicke ein Anschauungsbild und ich derselbe stelle es vor, nachdem es dem Auge entrückt ist, ich derselbe fühle die Lust und fühle die Unlust, ich derselbe erstrebe dieses oder jenes Ziel, fasse diesen oder jenen Entschlufs. Immer bin ich derselbe es, der in all' diesen Bewufstseinsinhalten sich bethätigt.

Dabei kommt hier gleichzeitig noch ein anderes Moment zum Ausdruck, was die verschiedenen Theorieen vom Ich als der blofsen Form des Bewufstseins nicht genug hervortreten lassen. Jene verschiedenen Bewufstseinsinhalte enthalten nicht nur die Be-

ziehung auf ein Ich, sondern sie fassen auch in sich das Bewufstsein, dafs es immer dasselbe Ich ist, das in all' den verschiedenen Inhalten, auch in den zeitlich weit von einander getrennten, eine Rolle spielt. Ich war es, der vor einer Reihe von Jahren erstmalig den Plan zu dieser Arbeit fafste; ich derselbe, der dann mannigfachen Studien oblag, die in weiterer oder näherer Beziehung zu ihr standen, ich derselbe bin es, der die Arbeit jetzt allmählich ihrem Abschlufs näher bringt. – Ich war es, der einst von den Lehrern ermahnt wurde, dieses zu thun und jenes zu meiden, und ich derselbe war es, der sich vornahm, jener Ermahnung zu folgen. Ich derselbe war es wiederum, der späterhin in der einen oder anderen Beziehung diesem Vorsatz untreu wurde, ich derselbe sodann, der diese Wankelmütigkeit bereute; und ich derselbe bin es abermals, der sich jetzt dieser Vorgänge erinnert.

Wollen wir dieser auf eigener Selbstbesinnung beruhenden Beweisführung Zeugnisse anderer Personen hinzufügen, so ist es wissenschaftlich-methodische Forderung, doch nur solche heranzuziehen, die wirklich beweiskräftig sind und daher wissenschaftlichen Wert haben. Einfache Aussagen bezw. Behauptungen des naiven Bewufstseins können für uns nicht in Betracht kommen. Wohl aber dürfen wir jenem Kanon zufolge zunächst schon auf solche Selbstzeugnisse fremder Personen hinweisen, wie sie z. B. in den Konfessionen Augustins und ähnlichen Autobiographieen vorliegen. Denn sie stammen von Männern her, die psychologisches Interesse und psychologischen Scharfblick gehabt, ja teilweis geradezu eine bedeutende Virtuosität im Studium der inneren Erfahrung bethätigt haben, und sie beruhen doch ganz und gar auf der Voraussetzung, dafs es immer und durchweg ein und dasselbe Ich ist, von dem sie handeln. Oder welchen Sinn behalten etwa folgende Ausführungen Augustins, wenn diese Voraussetzung nicht im allerstrengsten Sinne als gültig angesehen werden dürfte? –: „Herr, mein Gott, welche Pein erfuhr ich und welche Plagen, da mir schon als Knaben aufgegeben wurde, recht zu leben, d. h. den Erziehern zu gehorchen. . . . Aber Du, Herr, liefsest mich auch Menschen finden, die Dich anbeteten, und von ihnen lernte ich, soweit es mir damals möglich war, Deine Gröfse erfassen. . . . Und so flehte ich stammelnd zu Dir, meiner Hilfe und Zuflucht, so klein ich war, mit nicht geringer Inbrunst. . . Und doch habe ich gesündigt, mein Herr und

Gott; . . . gesündigt habe ich gegen die Gebote der Eltern und Lehrer, denn späterhin hätte ich die Kenntnisse zum Guten verwenden können, die ich nach dem Willen der Meinen mit oder ohne Lust lernen sollte. . . . Schon als Knabe vernahm ich von dem ewigen Leben. . . . Du sahest es, mein Gott, der Du schon damals mein Hüter warest, wie ich bewegten und gläubigen Herzens die Taufe Deines Gesalbten, meines Gottes und Herrn, von meiner treuen Mutter und Deiner Kirche, die unser aller Mutter ist, begehrte.«[1])

Indes ich beabsichtige einen noch einwandsfreieren und vollgültigeren Gewährsmann ins Feld zu führen als Augustin, nämlich einen Vertreter der modernsten Psychologenschule, H. Münsterberg. So wenig wir uns auch mit seiner psychologischen Grundposition befreunden konnten,[2]) hier dürfen wir nachdrücklichst auf die Gesamttendenz seiner »Prinzipien der Psychologie« verweisen; hier kommen seine Ausführungen für uns in positiver Weise in Betracht, nämlich als Bekenntnisse, und damit als Zeugnisse innerer Erfahrung. Und zwar als Bekenntnisse eines Psychologen, die eben daher besonders beweiskräftig sind, und die — darüber hinaus — deshalb noch ganz besondere Beweiskraft beanspruchen dürfen, weil sie von einem Psychologen herrühren, der in seiner eigenen »Psychologie« auf der Seite unserer Gegner steht.

Wir legen also zunächst Gewicht darauf, dafs Münsterbergs Standpunkt ihm verbietet, im psychologischen Bewufstsein die Einheit der Persönlichkeit anzuerkennen, dafs vielmehr nach ihm das psychologische Bewufstsein in **keinem** Sinne eine reale Einheit bildet.[3]) Das ergiebt sich aus seiner früher skizzierten Fassung der Psychologie als objektivierender Wissenschaft, die als solche von jeder Beziehung zum aktuellen Ich abstrahiert und es daher mit der [logisch primären] wirklichen Erfahrung gar nicht zu thun haben

[1]) Aus Buch I, capp. 9—11.

[2]) Vgl. oben S. 52 ff.

[3]) a. a. O. S. 209 ff.; vgl. 211: »Das psychologische Subjekt von heute und das von gestern ist nicht dasselbe, als hätte es überdauert und ist doch auch nicht ein anderes; die Frage nach der zeitlichen Erhaltung des vorfindenden Bewufstseins hat überhaupt keinen Sinn und kann somit weder in der einen noch in der anderen Richtung beantwortet werden, da es niemals Objekt werden und niemals aktiv sein kann. Seine Konstanz beruht lediglich auf der Beständigkeit des **logischen Bedürfnisses** nach solchem Bewufstseinssubjekt.«

kann; und es mag an folgenden – besonders präcisen – Ausführungen verdeutlicht werden:

„Das psychologische Bewufstsein ist erkenntnistheoretisch mein Bewufstsein, weil es die Bedingung für das Sein derjenigen Objekte ist, die nur für mich, als wirkliche aktuelle Persönlichkeit, gültig sind; und es ist zugleich psychologisch mein Bewufstsein, weil die centrale Gruppe seines Inhaltes die Vorstellung meiner biologisch-sozialen Person ist. Nur dieser, nicht des Bewufstseins selber bin ich bewufst, wenn ich psychologisch von Selbstbewufstsein spreche; das Bewufstsein kann selbst nie Objekt sein. Ist aber die Individualität genommen, so bleibt ‚meinem' Bewufstsein auch keine Einheit, welche dem zugleichseienden Mannigfaltigen in mir als synthetische Funktion gegenüberstände.

Verstehen wir unter der Einheit des Bewufstseins dagegen nur, dafs wir keinen Bewufstseinsinhalt besitzen, der nicht diesem unserem einen Bewufstsein zugehört, so ist dieser Thatbestand nach der Definition des Psychischen als des nur Einem Erfahrbaren ohne weiteres zuzugeben. Die Einheit ist dann aber nur die Totalität des Gegebenen, sowie in gleichem Sinne auch die Natur einheitlich ist, weil es keinen Körper aufserhalb der einen einzigen Natur geben kann."[1])

Trotzdem bekennt nun Münsterberg: „Das wirkliche Ich ist mir kein Wahrgenommes . . .[2]), sondern ist die stellungnehmende Aktualität, von der ich nur durch innere Bethätigung weifs und von der ich deshalb in unvergleichbar anderem Sinne weifs als von den Vorstellungen, an denen mein Ich sich auslebt. Im Vorziehen und Ablehnen, im Lieben und Hassen, im Gebrauchen und Meiden, im Bewundern und Verabscheuen, im Zustreben und Aufgeben, im Beachten und Abwenden, im Bejahen und Verneinen, kurz in den unendlich mannigfaltig nüancierten Entscheidungen des Wollens und Nichtwollens als freien Akten schafft das Ich sich Realität; wer aber vorgefundene Muskelempfindungen, Organgefühle und ähnliches dafür einsetzt, ...[3]) bei dem ist von der nicht

[1]) a. a. O., S. 210.

[2]) M. fügt hinzu: „und kein Vorgefundenes." Das beruht auf der besprochenen einseitigen Fassung des Begriffs „vorfinden".

[3]) M. fügt — auf Grund seiner einseitigen Bestimmung der Aufgabe der Psychologie – hinzu: „der mag auf dem richtigen Wege sein, im Dienste

beschreibbaren, sondern nur erlebbaren, wirklichen Aktualität des Ich kein Bruchteil zurückgeblieben. Gerade in diesem Punkt darf es keine Zugeständnisse geben. Wer da behauptet, dafs er seinen Willen ursprünglich in derselben Art erlebt, wie er der Willensobjekte bewufst ist, mit dem ist eine Verständigung für uns grundsätzlich ausgeschlossen; jene ganz eigenartige Form der Wirklichkeit, die sich im Stellungnehmen bekundet, mufs für ihn verflüchtigt sein. . . . Dafs ich in meinem Willen etwas erlebe, das von jedem vorgefundenen Erfahrungsinhalt prinzipiell verschieden ist, das ist die sicherste unmittelbarste Gewifsheit und nicht Ergebnis einer metaphysischen Spekulation.«[1]) An einer anderen Stelle fügt er diesem Zeugnis eigener innerer Erfahrung das andere für uns besonders wichtige hinzu:

„Das aktuelle Ich ist der Unveränderlichkeit seiner teleologischen Beziehungen unmittelbar gewifs und **weifs sich so in der Reihenfolge seiner Bewertungen doch stets als dasselbe Subjekt.** Es ist nicht ein konstantes empirisches Objekt, sondern es ist das bleibende Subjekt, weil es das bleibende Subjekt sein will mit stets gültigen Handlungs- und Denkprinzipien.«[2])

Das Bewufstsein der Selbigkeit darf also bei der Analyse des Ich-Bewufstseins nicht übersehen werden; der psychische Thatbestand enthält es.

Man hat allerdings auch eben dies Selbigkeitsbewufstsein als das Wesen des Ich-Bewufstseins hingestellt; in diesem Selbigkeitsbewufstsein gehe jenes auf und erschöpfe es sich. Aber auch das kann nicht zugegeben werden, sondern jenes andere Moment gehört wesentlich mit dazu: das Bewufstsein eigener Aktivität, spontaner Thätigkeit, wie es vorzüglich bei allen Willensregungen und bei allen höheren Denkprozessen zu Grunde liegt.

Und so ergiebt sich im ganzen, dafs die Analyse des Ich-Bewufstseins als psychischen Thatbestand dieses ergiebt: Das Bewufstsein wirkender Ursächlichkeit, verbunden mit dem Selbigkeitsbewufstsein.

Wir haben Vorstellungen nicht nur in dem Sinne, dafs die

---

der Psychologie eine mitteilbare Beschreibung des objektivierten Vorganges zu gewinnen.«

[1]) a. a. O. S. 50 f.

[2]) a. a. O. S. 211.

betreffenden Vorstellungen zum Bewufstsein kommen, dafs etwas vorgestellt wird, – wir werden uns auch derselben nicht nur in dem Sinne als der unseren bewufst, dafs es die uns, die wir bei den verschiedenen Vorstellungen dieselben bleiben, zugehörigen sind, d. h. also, dafs zu ihnen das Selbigkeitsbewufstsein hinzutritt, – sondern wir werden uns auch unserer selbst bewufst, als die wir dies oder jenes vorstellen, d. h. diese oder jene Vorstellung verursachen oder doch mitverursachen. Unsere Reflexionen werden uns nicht nur inhaltlich als solche bewufst, auch tritt nicht nur das Selbigkeitsbewufstsein hinzu, dafs sie uns zugehören, sondern es kommt auch zu Bewufstsein, dafs wir die Reflexionen anstellen. Unsere Erinnerungen werden uns nicht allein als Vorstellungsbilder bewufst, welche wir haben, die wir jetzt anderes erleben, sondern es kommt auch zu Bewufstsein, dafs wir es sind, die diese Erinnerungen wachrufen. Und vor allem gilt es vom Gebiet des Willenslebens, dafs dies Bewufstsein unserer selbst als wirkender Ursächlichkeit auftritt. Ich beabsichtige, spazieren zu gehen: Was im Bewufstsein vorliegt, ist nicht nur eine Wollung, die mir zugehört, der ich bisher von Vorstellungsbildern meiner Arbeit erfüllt war, sondern vielmehr dies, dafs ich es bin, der jenen Entschlufs fafst.

6. Und so wollen wir denn in der That ein eigentliches Ich-Bewufstsein annehmen und die Ansicht vertreten, dafs das Ich als solches zum Bewufstsein komme, dafs es wirklich erfafst werden könne? Gleichen dann nicht auch wir denen, die „über ihren eigenen Schatten springen, oder so schnell um den Baum herumlaufen wollen, dafs sie sich selbst beim Kragen erfassen können?“ So spottet Liebmann über die, welche „ihr Ich als ein Objekt erfassen“ wollen,[1]) und ähnliche Einwürfe sind an der Tagesordnung.

Aber uns treffen dieselben nicht; denn unsere Analyse hat nirgends darauf geführt, dafs wir uns das Ich zum Objekt machten.

Wir haben von einer spezifischen Ich-Vorstellung überhaupt noch nicht geredet und zu reden noch keinen Anlafs gehabt. Wir haben nur das als Gefühl einer Kraftwirksamkeit sich geltend machende, ursprünglich gegebene Ich-Bewufstsein analysiert. Daher trifft uns auch der seit Herbarts Kritik des Fichteschen Subjekt-Objekt oft wiederholte Einwand des regressus in infinitum nicht, der statt-

---

[1]) Gedanken und Thatsachen, 1899, S. 455; vgl. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 102, S. 42.

fände, insofern das Ich sich selber vorstelle, also — nach der Analyse des „sich selber“ – das sich selber Vorstellende vorstelle u. s. w. u. s. w.[1])

Ebenso weisen wir noch ausdrücklich das Mifsverständnis ab, als wollten wir ein für sich bestehendes Ich-Bewufstsein, das getrennt und abgesondert von dem übrigen Bewufstseinsinhalt bestände, aufweisen. Davon kann keine Rede sein. Insofern ist allerdings immer eine Abstraktion mit im Spiel, wenn man vom Ich spricht, als dieses für sich allein im Bewufstsein nie vorkommt, sondern nur als Teil eines Ganzen. Das einheitlich gegebene Bewufstsein ist überhaupt das allein unmittelbar Gegebene; die Unterscheidung der Bestandteile ist hinzukommende Abstraktion. Nur an und mit den verschiedenen Bewufstseinsinhalten ist das Ich-Bewufstsein gegeben, kommt oder kann das Ich zum Bewufstsein kommen.

Denn nicht immer ist es dem Bewufstsein gegenwärtig; und, wenn dies geschieht, so kann es in sehr verschieden starkem Mafse der Fall sein. Immer aber kann es durch eine Reflexion ausgelöst werden; ist also immer irgendwie im Hintergrund vorhanden, aus dem es jeden Augenblick hervortreten kann. Anderseits darf man doch den Umstand, dafs das Ich-Bewufstsein jederzeit durch eine Reflexion hervorgerufen werden kann, nicht dahin auslegen, dafs es überhaupt nur durch eine Reflexion ausgelöst werde. Letzteres gilt nur von der abstrakten Ich-Vorstellung, wovon später. Das Ich-Bewufstsein, als Bewufstsein spontaner Aktivität eines kontinuierlich verlaufenden Selbst, wird auch ohne derartige besondere Reflexion erlebt. Oder, falls dies von jemand verneint werden sollte, so gilt jedenfalls, dafs es ohne besondere Reflexion für den Einzelfall von jedem erlebt werden kann, der in der oben geschilderten Methode der Selbstbeobachtung auf Grund einer im voraus gefafsten Absicht Übung erlangt hat.

---

[1]) Vgl. Herbart, W. W. V, S. 274f.: „Wer oder Was ist das Objekt des Selbstbewufstseins? Die Antwort mufs in dem Satze liegen: das Ich stellt Sich vor. Dieses Sich ist das Ich selbst. Man substituiere den Begriff des Ich, so verwandelt sich der erste Satz in folgenden: das Ich stellt vor das Sich Vorstellende. Für den Ausdruck Sich wiederhole man dieselbe Substitution, so kommt heraus: das Ich stellt vor das, was vorstellt das Sich Vorstellende“ u. s. w., also immer wieder „die Auflösung des Sich in sein Ich, und des Ich in das Sich vorstellen“.

§ 21. Fortsetzung.

Herausstellung des Resultates.

1. Unsere bisherige Untersuchung war, wie nachdrücklich erinnert werden mag, eine Analyse des dem normalen entwickelten menschlichen Bewufstsein gegebenen Ich-Bewufstseins. Diese Analyse hatte uns das Ich-Bewufstsein als das Bewufstsein wirkender Ursächlichkeit, verbunden mit dem Selbigkeitsbewufstsein, kennen gelehrt.

Wir beschränken uns zunächst auf diesen Thatbestand und versuchen nun auf Grund desselben eine Wesensbestimmung des Ich zu geben, die über das Gebiet und damit über die Kompetenz der psychologischen Analyse hinausliegt. Die psychologische Analyse kann immer nur über das Ich-Bewufstsein etwas aussagen, niemals über das Ich selbst. Jeder Satz, der eine Aufstellung über das Ich selbst enthält, ist ein metaphysischer Satz. Dafs es sich so verhält, darüber sind wir uns völlig klar. Der Vorwurf, dafs wir unter dem Schein rein psychologischer Erörterungen ein metaphysisches Resultat einschmuggelten, darf uns nicht gemacht werden. Aber wir schrecken auch vor dem bezeichneten Schritt nicht zurück. Denn wir haben uns überzeugt, dafs der Versuch gemacht werden mufs, auf der Grundlage des Erfahrungswissens für diejenigen Probleme, welche durch metaphysische Hinweise der Bewufstseinsinhalte selbst gestellt werden, metaphysische Entscheidungen zu treffen. Wir wissen auch, dafs dieselben nicht einfach der Willkür unterliegen, dafs es vielmehr gerade darauf ankommt, solche Bestimmungen zu finden, welche die Daten der Erfahrung selbst besser verstehen lehren.

Demgemäfs mufs in unserem Falle die Aufgabe zuerst die sein, eine Bestimmung zu treffen, welche das Resultat unserer psychologischen Analyse in sich fafst; sodann mufs gefragt werden, ob es weitere Thatsachen giebt, die eben jene Bestimmung als Voraussetzung erfordern, und es mufs schliefslich untersucht werden, ob irgendwelche Thatsachen jener Bestimmung entgegen sind und sie also als unrichtig erscheinen lassen. Hier handelt es sich zunächst um die zuerst bezeichnete Aufgabe. Dafs wir es wirklich mit einem Problem zu thun haben, das zu den rechtmäfsigen Objekten metaphysischer Reflexion gehört, scheint mir unbestreitbar.

Denn wenn irgendwo unsere Bewufstseinsinhalte uns Anlafs werden, nach einem über die unmittelbar gegebenen Bewufstseinsthatsachen Hinausliegenden zu fragen, so ist es hier der Fall. Thatsächlich rechnet in dieser Beziehung auch jeder einzelne, rechnet vor allem das gesamte öffentliche Leben fort und fort mit einer bestimmten metaphysischen Voraussetzung.

Es darf aber meines Erachtens auf Grund unserer psychologischen Analyse gesagt werden: das Ich ist ein dauerndes, wirkendes Reales.

Es ist ein Reales: denn es wird unmittelbar erlebt; es ist eine Thatsache des Bewufstseins; es ist nicht etwas Ideelles, wie jeder Vorstellungsinhalt nur etwas Ideelles ist und höchstens den Hinweis auf etwas Reales in sich enthalten kann.

Es ist weiter ein wirkendes Reales: denn als Kraft, als wirkende Spontaneität kommt es zum Bewufstsein; das ist seine Beschaffenheit, sein Charakter.

Und es ist schliefslich ein dauerndes wirkendes Reales: denn das Selbigkeitsbewufstsein läfst es als dasselbe für die verschiedenen Erlebnisse bewufst werden. — Natürlich ist dabei aber „dauernd" nur im Sinne von „eine bestimmte Zeit dauernd" gemeint, nicht etwa im Sinne von „stetig dauernd".[1])

---

[1]) Das Zeitproblem gehört in erster Linie mit zu denjenigen, die sich mit den Untersuchungen unserer Arbeit nahe berühren. Stellung zu demselben habe ich wenigstens in der Kürze in meiner Dissertation über „Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes", Berl. 1894, genommen: dafs nämlich das Zeitproblem mit dem Raumproblem prinzipiell nicht parallel behandelt werden dürfe und dafs der zeitlichen Succession (im Unterschied zur räumlichen Ausdehnung) dieselbe Realität zuerkannt werden müsse wie den Thatsachen des Bewufstseins. Von Theologen sind neuerdings besonders Lüdemann (in dem oben mehrfach erwähnten Aufsatz über Theologie und Erkenntnistheorie; vgl. hauptsächlich die letzten Artikel) und Holtzmann (R. Rothes spekulatives System, 1899, besonders S. 66 ff.) für die Idealität der Zeit — wie des Raumes — eingetreten; indes beide, ohne den Haupteinwand gegen diese Position, der aus dem zeitlichen Charakter der inneren Erfahrung zu entnehmen ist, hinreichend berücksichtigt, geschweige

2. Darf oder mufs jenes dauernde Reale näher als **Substanz** bestimmt werden? Dafs es bei dieser Frage allererst auf den Begriff ankommt, den man mit dem Wort Substanz verbindet, ist schon oben bemerkt worden. Hat nun nicht Teichmüller recht, wenn er schreibt: „Wenn ich den Begriff des Gegenstandes oder der Substanz auf das Beharrliche im Gebiet des Sinnlichen anwenden darf, dann ebenso auf das Beharrliche im Gebiet des Wollens" —?[1]) Es scheint, als wäre dagegen nichts einzuwenden; und doch scheint es nur so. Denn es wird dabei der fundamentale Unterschied, der zwischen dem Bewufstseinsleben auf der einen und der objektiven Natur auf der andern Seite besteht, unbeachtet gelassen.

Der für das Gebiet der äufseren Erfahrung gefundene und übliche Substanzbegriff ist und bleibt ein hypothetischer Hilfsbegriff zur Erklärung des unserem Bewufstsein gegebenen Weltbildes. So würde also jenes dauernde Reale den Widersprüchen und Antinomieen ausgesetzt werden, denen der Substanzbegriff unter-

---

denn gehoben zu haben. Letzteres gilt auch von Dunkmann, der die besprochene Auffassung wenigstens insofern teilt, als er die These vertritt, dafs im menschlichen Ich die zeitliche Succession durchbrochen wird. (Das Problem der Freiheit etc. S. 29 ff.) Seine Argumentation ist mir teilweis geradezu unverständlich, so wenn er schreibt: „Ein Begriff ist eine zum Stillstand gebrachte Thatsache und nur möglich in einem zeitlosen Bewufstsein." Ich kenne bei mir kein zeitloses Bewufstsein und vermag doch auch begrifflich zu denken. — Umgekehrt hat philosophischerseits W. James die Möglichkeit, auch für die letzten Fragen des Wissens und Glaubens mit der Annahme der Realität zeitlichen Verlaufes auszukommen, anerkannt, The will to believe, S. 181 (deutsche Ausgabe S. 161): This of course leaves the creative mind subject to the law of time. And to any one who insists on the timelessness of that mind I have no reply to make. . . . Is not, however the timeless mind rather a gratuitous fiction? And is not the notion of eternity being given at a stroke to omniscience only just another way of whacking upon us the block-universe, and of denying that possibilities exist? just the point to be proved.

[1]) G. Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt, Neue Grundlegung der Metaphysik, Breslau 1882, S. 117.

liegt, wenn wir eben diesen auf jenes Reale übertragen wollten. Berechtigt wäre die Anwendung des Substanzbegriffs auf das dauernde Reale des Seelenlebens nur bei dem, der eine vollständige Revision des Substanzbegriffs unternähme. Denn man könnte allerdings denen ein gewisses Recht nicht abstreiten, die befürworteten, der Begriff Substanz sei allererst im Gebiet des geistigen Lebens festzulegen, hier sei sein eigentlicher Mutterboden. Das ist auch eigentlich Teichmüllers Meinung und Absicht, wie er sie in der neuen Grundlegung der Metaphysik vorträgt. Aber praktisch und empfehlenswert erscheint mir auch das nicht. Denn die Erfahrung lehrt, dafs jene Terminologie immer wieder zu Mifsverständnissen führt. Wir sind nun einmal an den durch das naive Bewufstsein und den Sprachgebrauch gegebenen Ding- bezw. Substanzbegriff als den des Dinges der Aufsenwelt so gewöhnt, dafs er auch bei andersartiger Bestimmung doch immer wieder irgendwie mit hineinspielt. Das ist z. B. bei Teichmüller, obgleich er sich selbst mit der allergröfsten Energie dagegen sträubt, doch im höchsten Mafse der Fall. Wir müssen es daher ablehnen, jenes wirkende dauernde Reale, das Ich, als Substanz zu bezeichnen, und warnen eindringlich davor, es zu thun.

3. Noch weit mehr als von den Ausführungen Teichmüllers gilt das eben Bemerkte von der Betrachtungsweise des Katholiken Gutberlet, der allerdings das Verdienst hat, die in Frage stehenden Probleme (in seinem umfangreichen Buch: Der Kampf um die Seele, Mainz 1899) wenigstens eingehend behandelt zu haben und der sich auch mit den Aufstellungen der neueren Psychologie in seiner Weise auseinandersetzt. Vgl. besonders a. a. O. das fünfte Kapitel: Über den Sitz der Seele. Gutberlet gelangt hier von der Theorie der Seelensubstanz aus zu der These, dafs diese, da sie nicht unermefslich sei wie Gott, an einem bestimmten begrenzten Orte sein müsse. Es müsse demgemäfs die „ausgedehnte Gegenwart der einfachen Seele“ behauptet werden. Und so kann Gutberlet schliefslich den Satz des katholischen Normalphilosophen Thomas als mit den Resultaten der fortgeschrittensten Forschung übereinstimmend verkünden und vertreten, dafs nämlich „die Seele im ganzen Körper und in jedem Teile desselben gegenwärtig ist“. Weniger Gewicht legt Gutberlet darauf, dafs er hiermit nicht nur die Auffassung des „heiligen Thomas“, sondern auch die

des Heiden Aristoteles vertritt. Der christlichen Theologie ist mit einer derartigen Seelentheorie, welche die Thatsachen des Bewufstseins, Selbstbewufstseins und Ich-Bewufstseins unterschiedslos identifiziert, jedenfalls nicht gedient. Gutberlets eigene Ausführungen bestätigen das aufs evidenteste. Denn zu den Resultaten der „fortgeschrittensten Forschung“, an denen er jene seine Theorie bewährt, gehören u. a. die Goltzschen Versuche mit Hunden ohne Grofshirn und die Bornschen Experimente über das Zusammenwachsen von Teilstücken verschiedener (nicht nur individuell, sondern auch bezüglich der species, ja sogar des genus verschiedenartiger) Amphibienlarven. Überall zeige sich da der Einflufs der „substantiellen Seele.“ — Und doch wird eben dieser „substantiellen Seele“ gerade deshalb, weil sie eine einfache Substanz ist, die Unsterblichkeit zugesprochen — freilich nur der des Menschen! Vgl. S. 105 (in dem Kapitel: Das Ich): „Somit erkennen wir das psychologische Ich als das Seelenwesen, die Seelensubstanz.“ Ebenda heifst es freilich: „Dem Tier fehlt das Selbstbewufstsein, das Bewufstsein seines Selbst, seines Ich als solchen“; — aber die Theorie von der Seele = der Seelensubstanz = dem Ich scheint davon nicht berührt zu werden.

Selbst bei Günther Thiele macht sich in der „Philosophie des Selbstbewufstseins“, Berlin 1895, der Gebrauch des Substanzbegriffs meines Erachtens vielfach verwirrend geltend. Zunächst wird infolge derselben die gesamte Grundlegung eine sehr andersartige, als man sie in einer „Philosophie des Selbstbewufstseins“ erwarten sollte; sie wird und ist nämlich eine spekulativ-konstruierende, die von der „absoluten Substanz“ ausgeht, welche causa sui und Urgrund aller Realität sei, insofern in ihr alle Substanzen als in ihrem einzigen Grunde ihre Einheit haben (vgl. a. a. O. § 5—10). Das ist eine Position, die meines Erachtens mit dem beabsichtigten Zurückgehen auf Kant schlechterdings unvereinbar ist, und mit ihm auch nicht durch berechtigte Ausstellungen an der Kantschen Kritik des kosmologischen und ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, wie sie Thiele macht (a. a. O. § 8), vereinbar wird. Noch wichtiger sind für uns die Folgerungen, die sich aus der Verwendung des Substanzbegriffs bei Thiele für das menschliche Seelenleben selbst ergeben. Denn indem Thiele Gewicht darauf legt, dafs auch die empfindende Substanz (die Seele) „vor allem eben Substanz“ ist, also erst (logisch) Substanz ist, bevor sie als kraftbegabt und handelnd

gelten kann (S. 178), so kann ihm vorübergehend zweifelhaft sein, ob „diese vorstellende Substanz zur Materie gerechnet werden darf oder nicht“ (S. 182). Und weiterhin kommt er dann zu folgenden beiden einander korrespondierenden Aufstellungen: Dafs es Seelensubstanzen wirklich gebe, das sei auf dem Wege des Schliefsens (!) ebenso (!) notwendig und sicher, wie die Existenz materieller Substanzen (S. 204), und: In dem Urgrund der absoluten Substanz habe auch die Seelensubstanz ihre Beharrlichkeit um nichts weniger (!) als die materielle Substanz (S. 206 f.). Alle diese Sätze gehen hinter die Entdeckung des Descartes, das cogito [ergo] sum zurück, und von ihnen aus ist der Vertreter christlich-religiöser Wahrheiten der modernen Erkenntnistheorie gegenüber rettungslos verloren. – Weiter bleibt auch bei Thiele ganz undurchsichtig, mit welchem Recht er die substantielle Seele, auf Grund deren seine Philosophie des Selbstbewufstseins den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit begründet, von vornherein als „menschliche“ betrachtet, bezw. worin das spezifische Merkmal der unsterblichen „Menschen“seele als solcher liegt. Thiele stellt gelegentlich ganz ausdrücklich den „materiellen Substanzen“ die „menschlichen Seelensubstanzen“ so gegenüber, als ob durch diese Einteilung die Gesamtheit aller endlichen Substanzen bezeichnet werde, als ob also alle Seelensubstanzen „menschliche“ Seelensubstanzen wären (S. 250); und die Unklarheit und Unbestimmtheit, die hier offen ausgesprochen zu Tage liegt, beherrscht einen grofsen Teil seiner Ausführungen. Dieselben nähern sich in dieser Beziehung nur gar zu sehr der psychologischen Grundauffassung des Descartes, der die Tiere für blofse Maschinen erklärte und dem Menschen allein unter allen Erdenwesen den Ruhm zusprach, eine substantia cogitans zu besitzen (und selbige in der Zirbeldrüse mit sich herumzutragen).

4. Wir lehnen also die Verwertung des Substanzbegriffes für das von uns gefundene Ich ab. Etwas ganz anderes ist es dagegen, wenn nach der letzten Quelle des Substanzbegriffes gefragt wird. Dafs diese in der inneren Erfahrung, eben in der Erfahrung des dauernden realen Ich zu suchen ist, scheint mir nicht fraglich zu sein. Die erste Ausprägung der Dingvorstellung im Jugendleben der Völker, wie in dem jedes einzelnen – die animistische – zeigt mit gröfster Deutlichkeit, dafs die Bildung dieser Dingvorstellung auf einem Analogieschlufs auf Grund der Erfahrung vom

eigenen Selbst beruht. Das Nicht-Ich des Kindes ist, wie man treffend gesagt hat, zunächst ein Auch-Ich[1]); und was vom Kindesalter des einzelnen gilt, gilt auch von dem der Völker.

§ 22. Fortsetzung.

Klärung und weitere Vertretung unseres Resultates.

1. Wir sind zu unserem Resultat durch die Analyse des Ich-Bewufstseins des entwickelten normalen menschlichen Seelenlebens gelangt. Wir haben jetzt weiterhin unser Resultat an den sonstigen Thatbeständen menschlichen Seelenlebens zu prüfen, haben also zu fragen, ob es durch weitere Umstände bestätigt und ob es durch keinerlei Thatsachen ausgeschlossen wird. Wir verbleiben für diesen Zweck in diesem Paragraphen noch bei der Betrachtung des entwickelten und normalen menschlichen Seelenlebens.

Haben wir ein Ich als ein dauerndes wirkendes Reales gefunden, so ist es berechtigt, in diesem dasjenige Band des menschlichen Bewufstseinslebens zu sehen, das jene Einheit herstellt, die über die Synthese des jeweiligen Bewufstseinszustandes einschliefslich der erinnerten und erinnerungsmäfsig associierten Empfindungen und Vorstellungen hinausliegt und die ihr gegenüber etwas spezifisch Eigenartiges und Neues ist. Gewifs, jeder Bewufstseinszustand ist ein Komplex, eine einheitliche Verbindung von Funktionen verschiedener Art. Aber darüber hinaus liegt einmal jenes schon besprochene Selbigkeitsbewufstsein, das zwar vielfach mit der Erinnerung gleichgestellt wird, thatsächlich aber nach dem Zeugnis der inneren Erfahrung das Bewufstsein der Selbigkeit im Verlauf der Zeit, das Bewufstsein kontinuierlichen Fortbestandes des Selbst im Wechsel der Zeit einschliefst. — Und dasselbe gilt sodann von jener Einheit des höheren — begrifflichen — Denkens, in der nicht nur zusammengehörige Vorstellungen zusammengeschaut, sondern in der auch einander ausschliefsende Inhalte aufeinander bezogen werden. Auch hier haben wir eine Einheit in der Koexistenz, die über die einfache Synthese des Bewufstseins hinausliegt. Auch diese Thatsachen des menschlichen Seelenlebens setzen demnach einen dauernden konstanten Faktor voraus; denselben in

---

[1]) Th. Ziegler, Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung, 1893.

dem gefundenen dauernden wirkenden Realen, dem Ich, zu sehen, ist das Natürliche, denn einen anderen konstanten Faktor kennen wir im menschlichen Seelenleben nicht. Und auch jene Thatsachen fordern nicht die Annahme einer substantiellen Grundlage; die Anerkennung des in der Analyse des Ich-Bewufstseins gefundenen übergreifenden, beharrlichen Faktors wird ihnen vollkommen gerecht.

Wir müssen aber auch hier unsere Position gegen andere, teilweis verwandte, näher abgrenzen. Nicht gerechtfertigt ist es unseres Erachtens, schon den Umstand, dafs jeder Bewufstseinszustand ein zusammengesetzter ist, Empfindungs- und Vorstellungsmomente neben Gefühlen und Willensregungen enthält, und zwar alle diese Bestandteile zu einem harmonischen Ganzen verbunden, geltend zu machen und daraufhin ein zusammenhaltendes Ich zu fordern, wie z. B. auch Teichmüller thut. Denn das einheitlich gegebene Bewufstsein ist überhaupt das zuerst gegebene; die Unterscheidung der Bestandteile beruht auf hinzukommender Abstraktion; ich darf also nicht, nachdem ich diese Bestandteile — sie aus dem einheitlichen Ganzen herauslösend — betrachtet habe, dann ein sie zusammenhaltendes Ich postulieren. — Ebensowenig berechtigt der Umstand zur Annahme eines bleibenden Ich, dafs unser Bewufstseinsleben überhaupt ein in zeitlicher Abfolge kontinuierlich verlaufendes ist. Das ist eben wiederum primär gegebener Bewufstseinsthatbestand, der es unzulässig erscheinen läfst, weiter zurückliegende Bedingungen, die ihn selbst erklären sollen, aufzustellen. So schreibt Gutberlet: „Momentane, d. h. blofs einen Augenblick dauernde Seelenzustände giebt es entweder gar nicht, oder sie bilden jedenfalls nicht die Regel . . . Unsere meisten Gedanken, noch deutlicher unsere sinnlichen Wahrnehmungen und Gefühle sind dauernd. Ich sehe den Baum längere Zeit, ich fühle den Schmerz längere Zeit als meinen Schmerz“. Das ist gewifs richtig. Aber ganz grundlos ist es, wenn Gutberlet daraus schliefst: „Also dauert das Ich, welches sieht und fühlt, wenigstens während dieser Zeit fort.“[1]) Sondern mit Recht kann aus jenem Sachverhalt nur gefolgert werden: also sind das Sehen und das Fühlen zeitlich verlaufende Bewufstseinsakte oder -inhalte. Allerdings — und darin hat Gutberlet wieder recht — die Mehrzahl unserer Bewufstseins-

[1]) a. a. O. S. 112 f.

inhalte trägt keineswegs den Charakter blofs momentan aufblitzender. Hume hatte freilich behauptet, dafs unsere Empfindungen und Vorstellungen „mit unfafsbarer Geschwindigkeit“ abwechseln; — aber dafs seine Auffassung jedenfalls in diesem Punkt irrig sei, geben heute meist auch die Psychologen zu, welche im übrigen die Humesche „Bündel“psychologie mit Entschiedenheit vertreten.

2. Indes die Abgrenzung unserer Position ist mit alledem noch nicht scharf genug vollzogen. Wir haben oben als diejenigen Bewufstseinsthatsachen, welche ein Einheitsband erfordern, die Akte des höheren — begrifflichen — Denkens genannt. Dieser Satz bedarf der näheren Bestimmung. Denn auch die Thatsache des Denkens berechtigt an und für sich noch nicht zu dem Schlufs auf das Vorhandensein eines übergreifenden Faktors, eines „Ich“. Damit treten wir zu einer Betrachtungsweise, als deren Vertreter Thiele gelten darf, in Widerspruch. Thiele behauptet, schon das einfache Urteil: Dies (irgend etwas) ist — erfordere die faktische Identität eines urteilenden Ich. Denn so gewifs bei „ist“ etwas anderes gedacht werde, als bei „dies“, so gewifs enthalte dieses Urteil mehrere Akte, die nicht zur Einheit des Urteils mit einander verbunden werden könnten, wenn beim letzten Akte nicht zugleich der Inhalt des vorhergehenden reproduziert und rekognosciert zugegen wäre, was wieder ohne die faktische Identität eines Ich unmöglich wäre.[1]) Aber Thieles Argumentation gilt nur von seiner eigenen logischen Reflexion über jenes einfache Urteil: Dies ist; — nicht, jedenfalls nicht notwendig von diesem Urteil selbst. Denn derartige einfache Urteile oder ihnen äquivalente Bewufstseinsvorgänge erscheinen schon innerhalb so primitiver Entwicklungsstufen des seelischen Lebens, die in keiner Weise die Annahme eines konstanten Faktors neben dem laufenden Getriebe der Bewufstseinsinhalte erfordern. Auch hier wäre für die nähere Bestimmung die Berücksichtigung des tierischen Seelenlebens nützlich gewesen. Der Hund, der seinen Herrn wiedererkennt, mufs offenbar einen Bewufstseinsvorgang erleben, der dem Urteil: „dies ist mein Herr“ äquivalent ist. Hat also der Hund, hat überhaupt das Tier ein „Ich“? Da das Tier kein [eigentliches] Ich-Bewufstsein [in dem oben auf Grund unserer Analyse gewonnenen Sinne] hat, so ist die Annahme eines Ich für dasselbe zunächst

---

[1]) a. a. O. S. 300.

methodisch unzulässig. Es fragt sich, ob der Thatbestand seines Denkvermögens diese Auffassung erheischt. Nun wurde oben gesagt, ein zusammenfassendes Einheitsband, ein übergreifender konstanter Faktor werde im menschlichen Bewufstsein durch das höhere — begriffliche — Denken gefordert. Absichtlich habe ich den Begriff des „begrifflichen" Denkens nicht zum ausschlaggebenden gemacht, so sehr er auch zur ersten Orientierung geeignet ist. Für die nähere Betrachtung erweist er sich doch als ein mehrdeutiger. Denn die Entstehung der Denkbegriffe erfolgt — psychologisch betrachtet — auf der Basis von Bewufstseinsinhalten, die ohne selbst eigentliche Urteils- und Schlufsakte des diskursiven Denkens zu sein, doch solche implicite in sich enthalten oder ihnen äquivalent sind.[1]) Daher kann der Begriff des begrifflichen Denkens für die letzteren vorbehalten bleiben, er kann aber auch so weit gefafst werden, dafs er die ersteren mit in sich schliefst. So entsteht dann die Frage, ob begriffliches Denken auch den Tieren zuzuerkennen sei. Neuerdings hat namentlich Liebmann wieder die Bejahung dieser Frage mit grofsem Nachdruck befürwortet. Die Tierwelt in ihren höchstentwickelten Repräsentanten gelange bis zu den Anfängen des abstrakt-begrifflichen Denkens.[2]) Es scheint mir freilich zweifelhaft zu sein, ob diese These haltbar und ob das von Liebmann angezogene Beispiel[3]) für dieselbe beweiskräftig ist. Aber die Entscheidung kann auch für unseren Zweck dahingestellt bleiben, wie sie denn vielleicht überhaupt und immer dahingestellt bleiben mufs. Wichtiger ist das andere, dafs trotzdem die Grenze zwischen tierischer und menschlicher Denkthätigkeit mit hinreichender Bestimmtheit angegeben werden kann. Das intellektuelle Leben der Tiere — auch der höchststehenden — beschränkt sich auf Verknüpfungen von Vorstellungen, die durch Sinneseindrücke und Triebgefühle hervorgerufen oder auf Grund von solchen erinnert werden. Es fehlt dagegen jede aktive und spontane Verstandesthätigkeit, die von sich

[1]) Daher haben denn auch manche Logiker — vor allem Sigwart — die Forderung aufgestellt, in der Logik das Urteil vor dem Begriffe zu behandeln.

[2]) O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, A. 3, 1900, S. 502 ff.; vgl. desselben Verfassers Gedanken und Thatsachen, 1899, S. 388 ff.

[3]) a. a. O.: Ein Papagei hatte gehört, dafs der Haushund „Kokko" gerufen wurde. Er rief dann daraufhin jeden Hund „Kokko". Was L. sonst noch für seine These anführt, ist ungleich bedeutungsloser.

aus die Vorstellungen willkürlich nach einheitlichem Plane verknüpfte. Ich gehe des öfteren mit einem grofsen Neufundländer spazieren, der nicht sehr viel spazieren geführt wird und doch seine gröfste Freude daran hat. Nun bildet das Grundstück seines Herrn zusammen mit einigen anderen eine rechtwinklige Fläche, die ringsum von breiten, wenig belebten Fahrwegen umgeben ist. Oft genug mache ich als Spaziergang mit „Treu“ die Runde um jenes Viereck. Müfste es ihm nicht naheliegen, dieselbe Runde allein zu machen, wenn ihm die Möglichkeit gewährt wird, ins Freie zu kommen? Aber das thut er nie, sondern in solchem Fall bleibt er entweder auf dem Grundstück oder unmittelbar vor der Thür desselben. Und ähnliches ist mir für viele andere Hunde bestätigt worden. Der Hund verläfst das Grundstück seines Herrn nur, wenn er vom Nahrungs- oder Geschlechtstrieb oder auch wenn er durch vorübergehende Passanten, vorüberlaufende andere Hunde oder dgl. dazu veranlafst wird; und zwar gilt das gerade auch von denjenigen, die im übrigen passionierte „Spaziergänger“ sind. Solche typischen Beispiele beweisen mehr als unkontrollierbare Anekdoten über einzelne auffällige tierische Handlungen. Sie beweisen aber, dafs dem Tier eine selbständige spontane Regelung seiner Erinnerungs- und Wahrnehmungsvorstellungen fehlt.[1]) Und dieses Resultat wird denn auch durch die am meisten in die Augen fallenden charakteristischen Unterschiede des tierischen vom menschlichen Leben bestätigt. Hätte das Tier jene Möglichkeit eines selbständigen spontanen Eingreifens in seine Vorstellungsabläufe, dann müfste es auch zu einer fortschreitenden Entwicklung geistigen Lebens gelangen; es würde — als Vorbedingung dazu — eine Sprache ausbilden und dann in eine geschichtliche Entwicklung eintreten. Dafs letzteres nirgends und nie geschehen ist[2]) und doch gerade das ausschlaggebende Charakteristikum für die Unterscheidung von Tieren und Menschen bedeutet, zeigt, dafs die dabei zu Grunde liegende psychologische Entscheidung den Kern der Sache trifft. Die selbständige spontane

---

[1]) Wundt entscheidet sich dahin, dafs das gesamte intellektuelle Leben der Tiere sich vollständig auf die einfachen Associationsgesetze zurückführen lasse, vgl. Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, A. 2, 1892. S. 369—398.

[2]) Für die Frage nach dem Ursprung des Menschengeschlechts soll damit nichts präjudiziert sein. Es ist oben nur an die uns geschichtlich bekannte Zeit gedacht.

Regelung der Vorstellungsabläufe fehlt dem Tier. Sie aber ist es gerade, welche die höhere Denkfähigkeit des Menschen, die wir vorher als begriffliche bezeichneten, charakterisiert. Und sie also ist es auch, welche einen übergreifenden und konstanten Faktor im menschlichen Seelenleben voraussetzt, ein Ich, das selbständig über den von zufälligen Reizen und äufseren Einwirkungen abhängigen Empfindungen steht, dieselben von sich aus regelnd und verarbeitend.

3. Wir haben unser Resultat nicht als ein rein psychologisches gewonnen oder ausgegeben. Wir haben keinen Zweifel darüber gelassen, dafs dieses Resultat eine metaphysische Aufstellung bedeute. Wohl aber vertraten wir die Meinung, dafs der Befund der psychologischen Analyse zur Aufstellung dieses Resultates berechtige, ja sie erfordere. Verträgt sich diese Auffassung mit der heute erreichten Stufe psychologischer Einsicht, genauer: ist diese Auffassung mit der heute gültigen psychologischen Gesamtauffassung vereinbar?

Diese Frage ist freilich schon als Frage deshalb mifslich, weil es heute eine allgemein anerkannte psychologische Gesamtauffassung nicht giebt; es giebt nur eine Reihe verschiedener sich gegenüberstehender Schulen und Lager.

Indes bei dem uns interessierenden Problem liegt die Frage doch etwas anders. Denn einmal sind gerade in der grundsätzlichen und endgültigen Ablehnung eines derartigen übergreifenden dauernden „Ichs“, wie wir es gefunden haben, die verschiedensten psychologisch-philosophischen Richtungen einig. Und anderseits hat gerade der Altmeister derjenigen psychologisch-philosophischen Richtung, die wir für die gegenwärtig bedeutendste und fruchtbarste halten, durch die wir auch selbst vielfach beeinflufst sind, d. h. der sogenannten voluntaristischen, gerade er hat jene Ablehnung mit besonderer Schärfe gefordert.

Denn Wilh. Wundt legt alles Gewicht auf das Wechselnde und Fliefsende des menschlichen Seelenlebens, in welchem es schlechterdings nichts Festes, nichts Beharrendes gebe; und er hat diese Betrachtungsweise in seinen neuesten Arbeiten noch nachdrücklicher vertreten als früher. Seine Ansicht kommt in dem von ihm geprägten und in immer neuen Wendungen erklärten Terminus „aktueller Seelenbegriff“ zum bestimmtesten Ausdruck. Damit soll gesagt sein, dafs die Wirklichkeit des Geistes eben das aktuelle

geistige Leben selbst sei, das geistige Leben in Thätigkeit[1]); dafs die Seele in nichts bestehe, als in der Bewufstseinsthätigkeit selbst.[2])

Das Bewufstseinsleben gehe also darin auf, dafs es „die Summe unserer inneren Erlebnisse selbst ist, unseres Vorstellens, Fühlens und Wollens, wie es sich im Bewufstsein zu einer Einheit zusammenfügt.“[3])

Nun ist zunächst zu beachten, dafs auch diese Aktualitätstheorie Wundts ihren Gegensatz ausgesprochenerweise in der Substantialitätstheorie hat,[4]) und dafs er somit zur bestimmenden Frage in dieser ganzen Controverse die macht, ob dem Seelenleben ein substantielles Substrat zu Grunde liege oder nicht. Dafs von letzterem keine Rede sein dürfe, oder dafs jedenfalls die psychologische Analyse zu einer solchen Aufstellung nicht führe, haben auch wir oben aufs stärkste betont. Es ist zweifellos ein Hauptverdienst Wundts, diese Einsicht immer sicherer und immer allgemeiner gemacht zu haben. Aber auf Grund jener Fragestellung hat Wundt die andere Frage zurückgeschoben, ob nicht im menschlichen Bewufstseinsleben ein Moment vorhanden sei, das sich vor den anderen dadurch auszeichnet, dafs es nicht in gleicher Weise dem steten Wechsel unterliegt. Die Frage, ob nicht im menschlichen Seelenleben ein beständiger, dauernder Faktor anzunehmen sei, der sich zu der Mannigfaltigkeit der psychischen Zustände als gemeinsames Subjekt verhält, ist durch Wundts Psychologie nicht erledigt.[5]) Für Wundt selbst ist sie freilich erledigt, nämlich überflüssig und unnötig, denn auf Grund der Aktualitätstheorie betont er die stete Veränderlichkeit aller psychischen Inhalte in dem Mafse, dafs das Seelenleben in einen reinen Wechsel aufgelöst wird. Er hat für die Grundeigentümlichkeit des innern Lebens die Formel

---

[1]) Vgl. Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens, 1886, S. 393.

[2]) a. a. O. S. 394.

[3]) Vorlesungen über Menschen- und Thierseele, 2. Aufl. 1892, S. 492.

[4]) Vgl. zu Wundts Gegenüberstellung von Substantialitäts- und Aktualitätstheorie besonders seine Logik, A. 1, Bd. II, S. 502 ff; seinen Aufsatz über die Definition der Psychologie in Philos. Stud. XII, S. 1 ff; System der Philosophie, A. 2, 1897, S. 364 ff.

[5]) Vgl. die ähnlichen Urteile von Allen Vannerus, Zur Kritik des Seelenbegriffs im Arch. f. system. Phil. I, S. 362 ff. und Osw. Külpe, Einleitung in die Philosophie, A. 2, 1898, S. 185 ff.

„Prinzip der reinen Aktualität des Geschehens" aufgestellt[1]) und er bestimmt den Grundcharakter des geistigen Lebens dahin, in allen seinen Bestandteilen Ereignis zu sein.[2])

Dabei wird aber das Selbigkeitsbewufstsein, auf das uns oben unsere Analyse führte, nicht hinreichend gewürdigt. Und wenn dann Wundt seinerseits zur Ergänzung dieser Theorie vom steten Wechsel aller Bestandteile des Seelenlebens anderseits auf den Zusammenhang hinweist, in dem alle Bewufstseinserlebnisse mit einander stehen und eben in diesem Zusammenhang aller geistigen Vorgänge die fundamentale Thatsache des individuellen Bewufstseins sieht[3]) und demgemäfs in seinem neuestens erschienenen Grundrifs der Psychologie das Ich als das „Gefühl des Zusammenhangs aller individuellen psychischen Erlebnisse" definiert,[4]) so wird er auch damit dem Zeugnis der Selbsterfahrung, wie wir es eben bei der Analyse des Ich-Bewufstseins dargelegt haben, nicht gerecht. Ist aber für jene Aufstellung Wundts ganz unverkennbar die Absicht mafsgebend, das Bewufstseinsleben nicht als „ruhendes Sein", sondern als „Thätigkeit", nicht als „Stillstand", sondern als „Entwicklung" zu begreifen,[5]) so ist offenbar, dafs unsere Deutung des

---

[1]) Philos. Stud., X, S. 101 ff. — S. 101: „Unter ihm verstehe ich die Thatsache, dafs jeder psychische Inhalt ein Vorgang (actus) ist, dafs es also konstante Objekte, wie sie die Naturwissenschaft auf ihrem Gebiet voraussetzen mufs, auf psychischem, d. h. innerhalb unserer unmittelbaren inneren Erlebnisse nicht giebt."

[2]) Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, A. 2, S. 495.

[3]) Vgl. besonders den schon vorher angezogenen Aufsatz: Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus, in Philos. Stud., Bd. X.

[4]) a. a. O., A. 3, 1898, S. 262. – Vgl. Philos. Stud. X, S. 102: „In diesem Sinne ist also Subjekt alles psychischen Geschehens das psychische Individuum mit allen seinen realen Eigenschaften; und diese sind lediglich gegeben in der Gesamtheit der psychischen Erlebnisse. Das psychische Individuum selbst ist nichts anderes als der Zusammenhang dieser Erlebnisse, der uns ebenfalls thatsächlich gegeben ist. Das psychische Individuum, oder, wenn wir den alten Ausdruck dafür beibehalten wollen, die Seele ist der stetige Zusammenhang des psychischen Geschehens selber, wobei der einzelne Inhalt dieses Geschehens und sein Zusammenhang mit den anderen Inhalten derart sich wechselseitig bedingen, dafs ohne den Zusammenhang kein einzelnes Geschehen, ebenso aber hinwiederum kein Zusammenhang ohne das einzelne Geschehen möglich ist."

[5]) Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, A. 2, S. 495.

Ich-Bewufstseins keinerlei Anlafs giebt, das Seelenleben als ruhendes Sein oder als Stillstand zu fassen. Wir müssen aber dieser Frage noch eine besondere Betrachtung widmen und so zeigen, dafs wir in die Fehler, die Wundt vermieden wissen will, nicht verfallen, ohne dafs wir den Thatbestand des Ich-Bewufstseins umzubiegen brauchen.

§ 23. Die Entwicklung des Ich-Bewufstseins.

Unsere Definition des Ich-Bewufstseins als des Bewufstseins wirkender Ursächlichkeit, verbunden mit dem Selbigkeitsbewufstsein, auf Grund deren wir das Ich als ein wirkendes dauerndes Reales bestimmten, war das Resultat der für das entwickelte normale menschliche Bewufstsein geführten Analyse.

Dafs ein solches Ich-Bewufstsein im ersten Kindesalter nicht vorhanden ist, dürfte sicher sein. Sind wir uns im Selbigkeitsbewufstsein unserer selbst als im Ablauf der Zeit identisch bewufst, so giebt es doch einen Abschnitt unseres Lebens, für den wir uns unserer als unserer selbst nicht erinnern, obgleich die verschiedenen in diesem Abschnitt zum Bewufstsein gekommenen Vorstellungen und sonstigen Bewufstseinsinhalte die Grundlage unserer gesamten weiteren Bewufstseinsentwicklung bilden. Auch fehlt für jenen Abschnitt die Erinnerung an die einzelnen Bewufstseinsvorgänge teils völlig, teils – soweit sie vorhanden ist – unterscheidet sie sich spezifisch von unseren anderen Erinnerungen. Jene schweben nämlich gegenüber diesen anderen Erinnerungen gewissermafsen frei in der Luft, oder, um ein dem psychischen Leben entnommenes Beispiel zu gebrauchen, sie sind wie Traumerinnerungen, von denen uns auch häufig nicht ganz feststeht, ob sie uns wirklich zugehören oder nicht, obgleich doch die betreffenden Vorstellungen mit hinreichender Deutlichkeit da sind. Der Unterschied beruht also augenscheinlich darin, dafs sie mit dem Ich-Bewufstsein nicht im Zusammenhang stehen; und dafs es auch so nur eine sehr geringe Anzahl solcher Erinnerungen ist, hat offenbar auch gerade darin seinen Grund, dafs die betreffenden Bewufstseinsthatsachen nicht mit dem Ich-Bewufstsein associiert sind.

Man hat nun auf den Gebrauch des persönlichen Fürworts „ich“, das Fehlen desselben im ersten Alter und das erst spätere Hervortreten grofses Gewicht gelegt. Schon Kant hat

darauf hingewiesen, dafs das Kind, was schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) erst anfängt, durch Ich zu reden, so lange aber von sich in der dritten Person sprach (Karl will essen, gehen u. s. w.), und dafs ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein scheint, wenn es den Anfang macht, durch Ich zu sprechen, von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehre.[1]) Letzteres ist nun freilich direkt unrichtig; die Kinder sprechen zeitweilig teils mit Ich, teils mit Eigennamen und der dritten Person von sich. Doch das ist für die Sache selbst belanglos; auch die allmähliche Entstehung des Ich-Gebrauchs, die Erinnerung an die alte Übung und Rückfall in dieselbe nicht ausschliefst, könnte bedeutungsvoll genug sein.

So haben denn auch besonders Fichte und Teichmüller auf diesen Unterschied in der Selbstbezeichnung das gröfste Gewicht gelegt. Nun kann freilich keinen Augenblick zweifelhaft sein, dafs für jenen Sprachgebrauch der Kinder, also die Verwendung der Eigennamen statt des persönlichen Ich, der Sprachgebrauch der Kinderstube in Anschlag zu bringen ist, d. h. der Umstand, dafs sie von anderen mit diesen Namen genannt und durch diese Namen mit ihnen gesprochen wird. Wenn man aber heute mit dem Hinweis hierauf jenen Thatbestand abgethan zu haben meint,[2]) so übersieht man doch, dafs man die Frage eigentlich nur zurückschiebt. Denn wenn Eltern und Pfleger mit dem Kind in der dritten Person sprechen, so wird das eben darin seinen Grund haben, dafs diese Art dem Verständnis des Kindes entspricht und entgegenkommt. Und nimmt man dann die andere Thatsache hinzu, dafs Geisteskranke nicht selten zu jenem Gebrauch des Eigennamens wieder zurückkehren, so wird man doch Bedenken tragen, so leicht über dieses Phänomen hinwegzugehen, wie es heute zu geschehen pflegt.

Was aber in jenem Thatbestand zum Ausdruck kommt, mufs dies sein, dafs sich das Kind sein Selbst zunächst nur von anderen zuschreiben läfst, ehe es noch sich selbst als ein Ich, als ein dauerndes, kontinuierlich ablaufendes Selbst bewufst wird. Es ist das also eine Art Übergangsstadium von einem Zustand, in dem nur wechselnde Bewufstseinsinhalte jeweilig zur Einheit des Bewufst-

[1]) Kant, Anthropologie, Werke ed. Hartenstein VII, 437.

[2]) So u. a. Ribot, Ziegler, A. Drews in den angezogenen Werken.

seins zusammengefafst vorhanden sind, und demjenigen, in dem ein eigentliches Ich-Bewufstsein auftritt.

Voraussetzung und Vorbedingung schon für jenes Übergangsstadium ist das Bewufstsein der eigenen Unterschiedenheit von allen Objekten der äufseren Erfahrung. Dieses Bewufstsein, das wir als Selbstbewufstsein im Unterschied zum Ich-Bewufstsein bezeichnen wollen, scheint auf Grund des aktiven Charakters alles Bewufstseinslebens zu entstehen. Das, was als aktiv thätig bewufst wird, wird allem andern entgegengesetzt; eben dieses andere aber wird daher zunächst gleichfalls als aktiv thätig vorgestellt. So entsteht Selbstbewufstsein und Weltbewufstsein von vornherein miteinander und zwar geht diese Entstehung in die früheste Zeit des Bewufstseinslebens zurück. Aber dieses Selbstbewufstsein ist auch noch keineswegs ein Ich-Bewufstsein, dagegen ist es die unbedingte notwendige Vorbedingung für die Entstehung des Ich-Bewufstseins.

Ist also dieses letztere nicht von vornherein da, sondern entwickelt es sich erst auf der Grundlage der vorhandenen Bewufstseinsinhalte, so mufs es auch weiterhin durch diese mitbestimmt und beeinflufst werden. Wir hatten schon oben nachdrücklich betont, dafs wir kein für sich bestehendes, von allen übrigen Bewufstseinsinhalten abgesondertes Ich-Bewufstsein kennen, sondern dafs es nur mit und in diesen anderen Inhalten erlebt wird. Aber während diese anderen Inhalte immer wieder neue sind, bleibt das Ich das eine und gleiche. Doch ist es darum so wenig „ruhendes Sein“, dafs vielmehr sein Wesen gerade die Spontaneität, die Aktivität ist; und es zeigt so wenig „Stillstand“, dafs vielmehr seine Qualität, seine Beschaffenheit, sein Charakter mit dem Fortschreiten und Anwachsen des übrigen Bewufstseinslebens sich verändert. Denn das Ich als der bleibende Faktor dieses Bewufstseinslebens steht nicht abseits von demselben, von ihm unberührt, sondern es erweist sich als das übergreifende Band und zugleich als die treibende Kraft desselben.

Wenn also das Ich zunächst mit dem eigenen Körper identifiziert wird, weil überhaupt der Unterschied zwischen innerem Leben und äufserer Erscheinung noch nicht erfafst ist, so ist das nur natürlich. Auch späterhin, wenn jener Unterschied erkannt und das Ich prinzipiell dem körperlichen Organismus entgegengesetzt

wird, wird ja im naiven Sprachgebrauch des täglichen Lebens jene Identifizierung noch fort und fort geübt. Und hier ist nun der Ort, von der Ich-Vorstellung gegenüber dem Ich-Bewufstsein zu reden. Zur klaren Unterscheidung zwischen dem äufseren Organismus und dem Ich, dem dieser Organismus zugehört, ist eine Reflexion auf das Wesen und gegenseitige Verhältnis dieser beiden Seiten oder Teile erforderlich, die nur allmählich durch Übung und Gewöhnung auf das Mindestmafs einer kaum oder gar nicht merklichen herabgesetzt werden kann. Diese durch Reflexion erfafste Vorstellung vom Ich beruht allerdings auf einer Abstraktion von allem weiteren Bewufstseinsinhalt; sie ist leer und arm, aber sie ist auch nicht identisch mit dem Ich-Bewufstsein.

§ 24. Das Ich bei anormalem Bewufstseinszustand.

1. Ein sehr bemerkenswerter Einwand gegen das Vorhandensein eines einheitlichen Ich-Bewufstseins in unserem Sinne wird von einer grofsen Reihe von Physiologen, Psychiatern und Psychologen auf Grund jener anormalen oder halbnormalen Zustände erhoben, die man als Mehrheit geistiger Persönlichkeiten, Spaltung des Selbstbewufstseins, Vielfältigkeit des Ich, Doppel-Ich oder ähnliches zu bezeichnen pflegt. Die betreffenden Untersuchungen sind besonders von französischen Psychiatern und Psychologen in den letzten Jahren mit grofser Vorliebe geführt worden; es darf nicht bestritten werden, dafs sich dieselben auf diesem Gebiete mancherlei Verdienste erworben haben. Doch ist auch die anderweitige Litteratur neuesten Datums eine hinreichend grofse. Den nachfolgenden Ausführungen liegen folgende Werke zu Grunde: Binet, A., Les altérations de la personnalité, Paris 1892. – Janet, Pierre, L'automatisme psychologique, Paris 1889. – Ribot, Th., Les maladies de la personnalité, 4. ed. 1891 (auch deutsch von Pabst 1894). – Dessoir, M., Das Doppel-Ich, 1890 (2. Aufl. 1896). – Landmann, S., Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum, 1894. – Schrenck-Notzing, A. v., Spaltung der Persönlichkeit, 1896.

Das Resultat, zu dem die Untersuchungen der französischen Psychologen Binet, Janet und Ribot geführt haben, ist dies: Die Persönlichkeit, das Ich ist nichts Einheitliches, sondern

etwas durchaus Zusammengesetztes; das Ich ist eine „Koordination“, – die Koordination unaufhörlich wechselnder Geisteszustände, deren für gewöhnlich fest bleibenden Hintergrund nur das unbestimmte körperliche Gemeingefühl bildet. Da indes auch dies körperliche Gemeingefühl nur scheinbar fest und stetig ist, in Wahrheit vielmehr die Summe vieler stetig wechselnder Organgefühle, so ergiebt sich im ganzen, dafs das Ich die Summe einer grofsen Zahl von Bewufstseinselementen ist und daher gleich bleibt nur so lange, als in jener Summe die gleichbleibenden Faktoren in der Überzahl sind, dagegen ein anderes wird, wenn neue Elemente die Oberhand oder Alleinherrschaft gewinnen. Wie eine Veränderung des Ichs eintreten kann — Veränderung im eigentlichen, vollen Sinne, so dafs ein neues Ich an Stelle des alten tritt, — so kann anderseits auch eine Teilung desselben stattfinden, wenn sich nämlich eine Gruppe jener Bewufstseinselemente für sich stellt und von den anderen absondert.[1])

Es ist klar, dafs diese Theorie, wenn sie Zustimmung erforderte, unserer Ansicht absolut tötlich wäre.

Tritt man in die Prüfung dieser Theorie ein, so mufs meines Erachtens zunächst anerkannt werden, dafs hier die Bedeutung, die das sogenannte Gemeingefühl für das Ich-Bewufstsein hat, er-

[1]) Zur Verdeutlichung setze ich das Schlufsresultat Ribots mit seinen eigenen Worten hierher:

C'est l'organisme et le cerveau, sa représentation suprême, qui est la personnalité réelle, contenant en lui les restes de tout ce que nous avons été et les possibilités de tout ce que nous serons. Le caractère individuel tout entier est inscrit là avec ces aptitudes actives et passives, ses sympathies et antipathies, son génie, son talent ou sa sottise, ses vertus et ses vices, sa torpeur ou son activité. Ce qui en émerge jusqu'à la conscience est peu au prix de ce qui reste enseveli, quoique agissant. La personnalité consciente n'est jamais qu'une faible partie de la personnalité physique . . . . . L'unité du moi, au sens psychologique, c'est donc la cohésion, pendant un temps donné, d'un certain nombre d'états de conscience clairs, accompagnés d'autres moins clairs et d'une foule d'états physiologiques qui, sans être accompagnés de conscience, comme leurs congénères, agissent autant qu'eux et plus qu'eux. Unité veut dire coordination. Le dernier mot de tout ceci, c'est que le consensus de la conscience étant subordonné au consensus de l'organisme, le problème de l'unité du moi est, sous la forme ultime, un problème biologique. A la biologie d'expliquer, si elle le peut, la genèse des organismes et la solidarité de leurs parties. L'interprétation psychologique ne peut que la suivre. a. a. O. S. 169 ff.

kannt und gewertet worden ist. Wohl ist die Bedeutung desselben sofort übertrieben worden, – aber dafs in der That dieses Gefühl, d. h. die Summe aller jener Organempfindungen, deren hauptsächlichste die Atmungs-, Verdauungs-, Blutumlauf- und Muskelempfindungen sein dürften, den Hintergrund jedes Ich-Bewufstseins bildet, diese Erkenntnis bedeutet eine bleibende Errungenschaft.

Dafs aber zunächst durch diesen Teil der Theorie unsere Fassung des Ich-Bewufstseins nicht gefährdet wird, bedarf nach den Erörterungen des vorigen Paragraphen keiner weiteren Ausführung.

2. Ungleich bedeutsamer ist für uns die Frage, was von jener „Mehrheit der Persönlichkeit“, jener „Vielfältigkeit oder Doppelheit des Ich“ zu halten ist, und welche Folgerungen sich daraus ergeben. Es handelt sich um solche Zustände, sei es hysterischer, sei es hypnotisch beeinflufster Personen, in denen ein einzelnes Individuum verschiedene Subjekte, verschiedene Persönlichkeiten, also verschiedene Iche, zu repräsentieren scheint.

Auf Grund der Beschreibung solcher Fälle wird dann von jenen Autoren jedesmal die Behauptung wiederholt, dafs folglich die Annahme eines Ich als eines einheitlichen – gewöhnlich heifst es als einer einheitlichen Wesenheit oder einer Substanz – unmöglich gemacht sei. Und die grofse Mehrzahl der neueren Philosophen verwertet jene Berichte und Thatsachen in ähnlichem Sinne. Mit besonderer Emphase thut es z. B. Drews (Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, S. 259): „Und dieses armselige, gebrechliche Ich, das oft nicht einmal die Existenz des eigenen Körpers überdauert und überall nur die Beschaffenheit des letzteren wiederspiegelt, dies Ich sollte metaphysischer Art, es sollte der Ausdruck einer geistigen Substanz sein, die in ihm sich unmittelbar in ihrem eigensten Wesen findet? Wer das behauptet, den braucht man nur auf die Teilbarkeit des Ich, auf die Möglichkeit verschiedener Iche in einem und demselben körperlichen Organismus zu verweisen, und der Glaube an das metaphysische Ich enthüllt sich als das, was er ist, als eine unhaltbare Fiktion, die ganz anderswo als auf dem Boden der Erfahrung erwachsen ist. Denn ein Geist, der in zwei, ja, wie man sogar beobachtet haben will, in drei oder vier verschiedenen Ichen sich äufsern kann, die mit einander abwechseln oder neben einander bestehen, ein solcher Geist kann nicht selbst seinem Wesen

nach Ich sein und folglich kann das Ich auch nicht wesenhaft sein. **Es kann in das Wesen der Dinge nicht tiefer reichen als der Körper.«**

3. Die behandelten Fälle selbst aber erweisen sich bei näherer Betrachtung als von der verschiedensten Natur. Die Haupttypen, die zum stehenden Beweismaterial geworden sind, lassen sich in folgende Gruppen ordnen:

1) Halbseitig Gelähmten und ähnlich Kranken erscheint öfter der empfindungslose Körperteil als etwas Fremdes, er wird etwa als Leichnam oder als fremde Person bezeichnet, oder der Kranke glaubt zwei Körper zu haben. – So wird z. B. von einem Fieberkranken berichtet, der sich während seiner Genesung einbildete, aus zwei Personen zu bestehen. Die eine lag, wie er meinte, zu Bett, die andere ging spazieren. Obschon er keinen Appetit verspürte, afs er doch viel und gab als Grund dafür an, dafs er zwei Körper zu ernähren habe.

Es ist klar, dafs man in all solchen Fällen von einem doppelten Ich, einer doppelten Persönlichkeit im eigentlichen Sinn überhaupt nicht reden kann.

2) Fälle, in denen die Persönlichkeit vertauscht wird. Ein Mann hält sich für eine Frau, ein Bettler für einen Millionär und ähnliches. – Auch alle diese Fälle sind offenbar von vornherein auszuscheiden, da auch hier nirgends das Ich wirklich gespalten, wirklich verdoppelt ist.

3) Bei Kataleptischen und Somnambulen bildet sich häufig ein neuer Charakter, eine neue Lebensweise. Die Kranken behaupten, sie seien nicht der frühere X, sie seien ein anderer; sie verlieren oft auch die Erinnerung an alle Einzelheiten des früheren Lebens. – Ein berühmtes Beispiel bildet der Soldat von Austerlitz. Er war in der Schlacht bei Austerlitz schwer verwundet worden und glaubte seit dieser Zeit, gestorben zu sein. Auf die Frage nach seinem Befinden antwortete er: »Sie wollen wissen, wie es dem alten Lambert geht? Der ist nicht mehr am Leben; eine Kanonenkugel hat ihn getötet. Was Sie da sehen, ist nicht er, sondern eine schlechte Maschine, die ihn vorstellen soll. Man sollte die Leute bitten, eine andere zu machen.«

In diesen Fällen kann man von einem neuen »Ich« nur reden, wenn man unter »Ich« die gesamte geistige Konstitution

versteht. Das thun denn auch viele jener Autoren, wenigstens da, wo es ihnen so pafst. Aber das ist ein verwirrender psychologischer Sprachgebrauch. Fassen wir das Ich in der oben scharf umgrenzten Weise, dann liegt auch in diesen Fällen eine Verdoppelung des Ich oder ähnliches nicht vor. Behauptet ein Kranker, er sei nicht mehr der alte X oder ähnliches, so bezieht sich das einerseits offenbar nur auf den Unterschied der gesamten Bewufstseinslage von früher und jetzt, – und anderseits wird die Identität des Ich auch durch die negative Behauptung („Ich bin nicht der frühere X") bewiesen. Die Einheitlichkeit des Ich ist da, auch wenn das Bewufstsein dieser Einheit fehlt oder doch verschleiert ist.

4) Die verschiedenen Persönlichkeiten (in dem erörterten weiteren Sinne des Wortes) wechseln periodenweis ab. So wird von einer Patientin berichtet, die schon mit 14 Jahren von ihrer Mutter zur Dirne gemacht worden war, später aber in ein Kloster gebracht und dort zwei Jahre geblieben war. Ihr Leben zeigte seitdem eine merkwürdige Periodizität. Bald hielt sie sich für eine Nonne, bald für eine Buhlerin. Wenn der letztere Zustand vorüber war, begann sie in regelmäfsiger Weise zu arbeiten und kleidete sich mit asketischer Strenge. Sie sprach von ihrem Kloster und äufserte den Wunsch, wieder in dasselbe einzutreten; ja sie hielt sich nicht selten für irgendeine andere durch Frömmigkeit berühmte Nonne. Dann aber zeigte sich wieder die Neigung, sich mit einer gewissen Koketterie zu kleiden; dieser Hang nahm zu, ihre Augen zeigten einen eigentümlichen Glanz, und sie begann in einer Weise zu tanzen und zu singen, dafs sie in eine abgelegene Zelle gebracht werden mufste. Ein anderes, besonders markantes und berühmtes Beispiel ist das, welches der holländische Arzt Schroeder van der Kolk schon im Jahre 1863 mitgeteilt hat. Er berichtete von einem jungen Mädchen, das nach vierjähriger Krankheit in folgender Weise an einem Wechsel der „Persönlichkeit" zu leiden hatte. In dem einen Zustande, in dem sie gleichzeitig an krampfartigen Zuckungen litt, war sie läppisch wie ein Kind, und begann u. a. wieder französisch zu lernen, ohne doch besondere Fortschritte zu machen, obgleich sie die französische Sprache beherrschte, und sie in dem anderen – dem vernünftigen – Zustand verstand. Den Arzt, der sie 14 Tage hindurch nur an den Tagen des kranken Zustandes besucht hatte,

erkannte sie nicht wieder, als er zum erstenmal an einem Tage des gesunden Zustandes zu ihr kam.

Auf diese Fälle wird mit besonderem Nachdruck die Bezeichnung **„Doppelbewufstsein“** angewandt, aus der dann unmittelbar ein Doppel-Ich gefolgert wird.

Nun kann man von einem Doppelbewufstsein in der That reden, denn es handelt sich hier wie unter 3) um Verschiedenheiten der gesamten Bewufstseinslage, aber von einem Doppel-Ich ist hier so wenig wie dort eine Spur; – auch nicht in den besonders eigenartigen Fällen, in denen die eine Periode von der anderen vollständig abgeschlossen zu sein scheint, keine Erinnerung in sie hineinreicht. Gegen die Annahme eines Ich in unserem Sinne können diese anormalen Zustände ebensowenig etwas beweisen, wie die Schlaf- und Traumzustände des normalen Bewufstseins.

5) Wir kommen zu denjenigen Fällen, von denen thatsächlich zu gelten scheint, dafs in ein und derselben Person sich zwei Iche gleichzeitig geltend machen, gleichzeitig thätig sind. Hysterische oder hypnotisierte Personen unterhalten sich mit ihrem Arzt, gleichzeitig aber beantworten sie schriftlich kurze Fragen, die von dritter Seite an sie gestellt werden, ohne dies zu wissen.

Erwägt man alle hierhergehörigen Fälle, — in denen es sich immer um Ausübung einer automatisch vollziehbaren Thätigkeit wie Schreiben, Stricken u. s. w. handelt, – so erkennt man, dafs auch in ihnen nicht zwei verschiedene Iche hervortreten, die in einem Individuum thätig sind, sondern dafs eine leichte und durch lange Gewohnheit eingeübte geistige Thätigkeit ausgeübt wird, ohne zur Einheit des Selbstbewufstseins apperzipiert zu werden. Jeder normale Mensch kann aus seinem täglichen Leben Fälle anführen, die prinzipiell mit den hier in Frage stehenden zusammengehören. Man mag bei ihnen (mit Dessoir) von einem „Unterbewufstsein“ reden; von einem Doppel-Ich zu sprechen, hat man dagegen kein Recht.

6) Einige wenige Fälle bleiben aber übrig, in denen wirklich eine Spaltung des Ich-Bewufstseins vorliegt. Die betreffende Person hält sich für doppelt; für A und B gleichzeitig; A führt Gespräche mit B, zankt mit B, schlägt B und dergl. – Solches aber findet sich nur bei Patienten im Zustand ausgebildeter Geisteskrankheit, wie das z. B. von Ribot wenigstens anerkannt, von Schrenck-

Notzing sogar nachdrücklich betont wird. Daher dürfen aber diese Fälle nicht als für unsere Frage ausschlaggebend verwertet werden. Denn dafs bei Zerrüttung des gesamten Bewufstseinslebens auch die reifste Frucht desselben, das Ich, in Mitleidenschaft gezogen wird, ist an sich wahrscheinlich und scheint geradezu notwendig, kann aber gegen die Existenz eines solchen so wenig beweisen, wie die Thatsache der Geisteskrankheit überhaupt gegen die Existenz normalen Bewufstseinslebens.

§ 25. Die Bedeutung unseres Resultates für die (systematische) Theologie.

1. Um abschliefsend die Bedeutung unseres Resultates für die (systematische) Theologie anzugeben, bedarf es im Rückblick auf die ausführlichen Erörterungen des einleitenden Paragraphen zu diesem Kapitel nur weniger Bemerkungen.

Wir sind von der Analyse des Ich-Bewufstseins des entwickelten normalen menschlichen Seelenlebens ausgegangen und zu dem Ergebnis gelangt, dafs für letzteres die Existenz des Ich als eines dauernden, wirkenden Realen zu behaupten sei. Wir haben dann dieses Ergebnis durch Untersuchung der sonst noch in Betracht kommenden Thatsachen gefestigt und gegen Einwendungen geschützt. So treten wir also der heute in weitesten Kreisen verbreiteten und als allein wissenschaftlich-gültig angesehenen Auffassung entgegen, welche das Ich und mithin die Persönlichkeit des menschlich-individuellen Lebens lediglich als einen Komplex stetig, vollständig und restlos wechselnder Momente betrachtet. Wenn das die wissenschaftlich allein rechtmäfsige Fassung des Begriffs der Persönlichkeit ist, dann – schien uns – ist die Anwendung dieses Begriffs für den vom christlichen Glauben bekannten Gott von seiten der theologischen Wissenschaft unberechtigt. Wir haben uns die wissenschaftliche Berechtigung zu einer solchen Anwendung bezw. zur Beibehaltung des Begriffs eines persönlichen Gottes auch innerhalb des Rahmens der heutigen Denkweise erworben. Denn wenn es im menschlichen Seelenleben als innersten und bedeutsamsten Kern desselben und mithin als eigentlichstes Centrum des wahrhaft persönlichen Lebens einen jedenfalls für die Dauer des endlich-menschlichen Daseins beharrlichen Faktor giebt, dann besteht das Mehr,

das der Begriff eines ewigen persönlichen Gottes gegenüber dem der menschlichen Persönlichkeit enthält, nur gerade in eben dem was überhaupt den Unterschied des Unendlichen und Endlichen wie ihn der religiöse Glaube kennt, bedeutet. Dann darf also auch die theologische Wissenschaft, wenn anders sie sich das Recht erworben hat, diesen Glauben zu vertreten, den Begriff der Persönlichkeit auf den Gott des religiösen (christlichen) Glaubens anwenden.

2. Weniger einfach scheint es zu sein, die Bedeutung unseres Resultates für die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit aufzuweisen.

Wir hatten oben gezeigt, dafs die Möglichkeit des Fortbestehens individueller Persönlichkeiten nach dem Tode durch die Grundvoraussetzung einer Denkweise, die im Seelenleben nichts als stetes Werden und immerwährenden Wechsel von Bewufstseinsinhalten kennt, ausgeschlossen werde. Es wird nun gegen uns der Einwand erhoben werden, dafs diese unsere oben gegebenen Ausführungen auch uns selbst treffen.

Da der von uns konstatierte übergreifende dauernde Faktor des Seelenlebens, das Ich, erst in der Entwicklung des Bewufstseinslebens hervortritt und nur mit und in den Bewufstseinsinhalten zu Tage tritt, so könnte geschlossen werden, dafs mithin auch dieses Ich an die Bewufstseinsinhalte und vermittelst dieser an die betreffenden Nervenprozesse gebunden sei. Aber diese Schlufsfolgerung würde eine starke Überschreitung der Erkenntnisgrenzen bedeuten. Dafs die primitivsten Bewufstseinselemente oder -funktionen ihre Unterlage oder Begleiterscheinung (nicht etwa ihre hinreichende Bedingung) an Nervenprozessen haben, war das Zugeständnis gegewesen, das wir der Psychophysik gemacht haben. Dafs nun aber im Verlauf und in der Entwicklung dieses Bewufstseinslebens nicht höhere und freiere geistige Gebilde auftreten können, das wäre allerdings eine Annahme, die folgerichtig zur materialistischen These führen würde. Wundt, der in der Nachfolge von Joh. Müller und Fechner als der eigentliche Begründer der physiologischen Psychologie gelten mufs, urteilt, ja stellt ausdrücklich als Ergebnis gerade der neueren Psychologie hin, dafs es „ebensowohl auf physischer Seite Erscheinungen giebt, denen keine psychischen Elemente entsprechen, als auf psychischer Eigenschaften existieren können, zu denen physische Begleiterscheinungen weder nachzuweisen noch mit

irgendeiner Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen sind“, Logik, A. 2, 1895, Bd. II, S. 253. Näher beschränkt Wundt den psychophysischen Parallelismus auf ein Parallelgehen elementarer physischer und psychischer Vorgänge, lehnt es dagegen mit Entschiedenheit ab, ihn als ein solches zwischen komplexen Leistungen auf beiden Seiten oder gar zwischen psychischer Leistung und körperlichem Organ zu verstehen, vgl. Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, A. 2, S. 480 ff., die Abhandlung: Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus – in den Philosophischen Studien, Bd. X, besonders S. 26 ff.; zusammenfassend S. 43: „Zwei Dinge stehen gänzlich aufserhalb dessen, was sich etwa aus der physischen auf die psychische Seite oder auch aus dieser auf jene nach dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus schliefsen läfst; erstens wird uns keine Verbindung physischer Vorgänge über die Art der Verbindung psychischer Elemente je etwas lehren können, ebensowenig wie wir umgekehrt aus unseren Vorstellungen die Natur der entsprechenden physiologischen Erregungen und ihrer Verknüpfungen zu erraten vermöchten; und zweitens sind die Wertunterschiede, die wir zwischen den verschiedenen psychischen Gebilden unmittelbar anerkennen, Attribute, die den geistigen Inhalten eigentümlich sind, und denen auf der Naturseite die absolute Wertgleichheit alles Geschehens gegenübersteht.“ — Mit dieser Betrachtung bezw. Beschränkung des psychophysischen Parallelismus hängt es zusammen, dafs Wundt von einem Prinzip der schöpferischen Synthese und einem Gesetz des geistigen Wachstums spricht.[1]) Unter dem Prinzip der schöpferischen Synthese versteht Wundt die Thatsache, dafs die psychischen Elemente durch ihre kausalen Wechselwirkungen und Folgewirkungen Verbindungen erzeugen, die zwar aus ihren Komponenten psychologisch erklärt werden können, gleichwohl aber neue qualitative Eigenschaften besitzen, die in den Elementen nicht enthalten waren, wobei namentlich auch an diese neuen Eigenschaften eigentümliche, in den Elementen nicht vorgebildete Wertbestimmungen geknüpft werden. Und eben deshalb, weil so die psychische Synthese in diesen Fällen ein Neues hervorbringt, bezeichnet sie Wundt als eine schöpferische.

---

[1]) Vgl. in der genannten Abhandlung S. 112 ff., Grundzüge der physiologischen Psychologie, A. 4, Bd. II, S. 490 ff. Grundrifs der Psychologie, A. 3, S. 392 ff., System der Philosophie, A. 2, S. 592 ff.

Von da aus lenkt er dann den Blick auf den weiteren Umstand, dafs auf Grund der Verkettung der psychischen Synthesen fortschreitende psychische Entwicklungen – sowohl innerhalb des individuellen Seelenlebens, wie auch in den über dieses hinausreichenden geistigen Zusammenhängen – entstehen. Diese Verkettung schöpferischer Synthesen zu einer progressiven Entwicklungsreihe heifst bei Wundt das Gesetz des geistigen Wachstums oder das Gesetz des Wachstums geistiger Energie; und er stellt dasselbe ausdrücklich in einen Gegensatz zu dem für das Gebiet der materiellen Welt gültigen Gesetz der quantitativen Äquivalenz von Ursache und Wirkung, und dem dadurch bedingten Prinzip der Erhaltung der (physischen) Energie.

Trotz alledem urteilt nun aber Wundt, dafs die Annahme einer persönlichen Unsterblichkeit (und d. h. für die theologische Betrachtung auch der religiöse Glaube an eine solche) mit feststehenden psychologischen Thatsachen in Widerstreit trete.[1]) Er will als zulässige (philosophische bezw. religiös-theologische) ideale Ergänzung der Wirklichkeit nur eine geistige Fortdauer im allgemeinsten Sinn, d. h. eine Fortsetzung der geistigen Entwicklungen über jede irgendwo und irgendwann erreichte Grenze hinaus gelten lassen. Wenn er indes diese These damit begründet, die Psychologie weise nach, dafs nicht nur die Entstehung unserer sinnlichen Wahrnehmungen, sondern auch die der sie erneuernden Erinnerungsbilder an die Funktionen unserer Sinnes- und Bewegungsorgane, unseres Nervensystems und mit diesem schliefslich an die Leistungen unseres gesamten lebenden Körpers gebunden ist, und deshalb müsse ihr eine Fortdauer im Sinne dieses sinnlichen Bewufstseins (sic! vorher heifst es: der Glaube an die Unvergänglichkeit des individuellen Bewufstseins samt dem ganzen sinnlichen Inhalte desselben) als unvereinbar mit den Thatsachen der psychologischen Erfahrung gelten, – so erscheint mir diese Argumentation wenig tiefdringend und keineswegs erschöpfend. Auch scheint mir nicht zweifelhaft, dafs Wundt hier durch die ihm im voraus feststehenden Resultate seiner (Pseudo-) Metaphysik in einseitiger Weise gebunden ist. Zustatten kommt ihm dabei freilich seine prinzipielle Ablehnung jeder Annahme eines

[1]) Vgl. Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, A. 2, S. 478 f.

übergreifenden dauernden Faktors auch für das höhere Seelenleben. Hier liegt eben der springende Punkt des ganzen Problems. Nur wird man Wundt kaum Unrecht thun, wenn man vermutet, dafs auch bei jener prinzipiellen Ablehnung des Ich als eines übergreifenden dauernden Faktors im höheren Seelenleben seine (Pseudo-) Metaphysik bereits mit im Spiel ist. Jedenfalls glauben wir unsere entgegengesetzte Auffassung vorher hinreichend begründet zu haben. Daher können wir bei der gegenwärtig uns beschäftigenden Frage auch die Einwendungen Wundts nicht als beweiskräftig ansehen.

Vielmehr, wie wir oben auch für den Standpunkt, der das Ich in unserem Sinne leugnet, die Möglichkeit anerkannt haben, trotzdem an der Fortdauer des im Bewufstsein zum Ausdruck kommenden Geistes als solchen festzuhalten, so bleibt für unsere Auffassung die Möglichkeit der Fortdauer des Ich als individuellen Bewufstseinscentrums auch nach dem Tode. Die Möglichkeit: — denn alle andere Fragen fallen ganz aufserhalb des Bereichs wissenschaftlicher Reflexion. Für die letztere kommt aber gerade auf den Nachweis dieser Möglichkeit alles an. Und da steht es nun für unsere Auffassung so. Dafs es innerhalb des normalen menschlichen Seelenlebens überall zur Herausbildung eines kontinuierlich verlaufenden realen Ich kommt, ist unsere These. Die Frage mufs dann weiterhin die sein, ob dieses Ich sich so zu festigen und einen solchen Selbstwert zu gewinnen vermag, dafs es eben dadurch der Vergänglichkeit entnommen wird. Dafs der einzige Weg dazu der sittlich-religiöser Durchbildung ist, wird keinem Zweifel unterliegen können; doch ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen. Es genügt auf Grund des Gesagten festzustellen, dafs auch an diesem Punkt bei unserer Betrachtungsweise für „Wert- und Glaubensurteile“ hinreichender Spielraum bleibt, ohne dafs doch der theologischen Wissenschaft das Recht zugestanden wird, sich allein und ausschliefslich auf solche zurückzuziehen.

Ich will nicht unterlassen, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dafs die hier vom Standpunkt des kritischen Denkens vorgetragene Betrachtungsweise sich eng mit R. Rothes Grundauffassung bezüglich derselben Frage berührt, wie er sie in sein spekulativ-konstruierendes System eingesponnen hat. In folgenden Bestimmungen seiner spekulativen Begriffsmetaphysik kommt diese Auffassung R. Rothes zum Ausdruck. Der Endpunkt der Schöpfung besteht in der

Herausbildung von (kreatürlichem) Geist, genauer von Geistern oder Geistwesen. Geist ist die Einheit von Ideellem und Realem, von Gedanke und Dasein, ebendaher etwas, das in und durch sich selbst Bestand hat. Nun kommt es in der menschlichen Seele — nur in ihr — zur Herausbildung eines persönlichen Ich, das dem übrigen Seelenleben selbständig gegenübertritt und seine einzelnen Kräfte beherrscht. Dieses Ich ist noch nicht von selbst und unmittelbar Geist. Denn das Ich ist zwar etwas völlig Ideelles; aber wirkliche, d. h. dauerhafte Realität fehlt ihm noch, weil das Ich zunächst noch an die materiellen Lebensfunktionen des leiblich-seelischen Organismus gebunden ist. Aber doch ist mit dem Ich die Möglichkeit gegeben für die Entstehung von Geist. Denn das Ich hat die Möglichkeit freier Selbstbestimmung: es kann sich daher das Reale zuziehen und sich zueignen. Das Ich, die Persönlichkeit, kann also die Einheit von Ideellem und Realem bewirken, es kann sie hervorbringen, und so kann es sich selbst zu Geist umbilden. Der Mensch ist also nach Rothe zwar nicht von Hause aus unvergänglich, er wird es aber im Falle seiner normalen Entwicklung. Vgl. Theologische Ethik, Bd. I u. II, besonders § 71 ff., § 97 ff., § 134 ff., § 180 ff.; und dazu die Ausführungen von Holtzmann, R. Rothes spekulatives System, 1899, besonders S. 90 ff und S. 107 ff.[1]) — Übrigens ist bei Rothe noch hinreichend deutlich, dafs auch für seine spekulativen Konstruktionen empirisches Erfahrungswissen und kritisches Nachdenken über dasselbe von Bedeutung gewesen sind. Vgl. z. B. die relativ treffenden Ausführungen der Anmerkung 1 zu § 78: „Hiernach ist das Ich oder die Persönlichkeit keineswegs identisch mit der Seele, auch nicht mit der menschlichen. Es ist leider ein sehr gewöhnlicher Fehler, die Seele und das Ich zu verwechseln, der z. B. bei Lotze gar störend wirkt. Man begreift nicht,

[1]) Sehr richtig urteilt Holtzmann z. B. a. a. O. S. 92: „Hiermit kommen wir bei dem Flug durch die luftleeren Räume des spekulativen Weltenbaus wieder in eine Sphäre, in der sich atmen läfst, ja wir kommen gewissermafsen auf einen grünen Zweig, sofern die gewöhnliche Ansicht hinfällig wird, derzufolge die menschliche Seele an sich selbst geistig und demgemäfs auch unvergänglich und unsterblich wäre. Gegenüber der plumpen Phantastik dieser, schon durch die Beobachtung der Analogie auf dem Gebiet des Tierlebens haltlos werdenden Vorstellung besteht das wirkliche Wunder, die ‚durchaus überraschende Erscheinung' der menschlichen Persönlichkeit vielmehr darin, dafs sich in ihr ein ganz neues Gebiet der Schöpfung ankündigt."

wie ein solcher Mifsgriff möglich ist angesichts der trivialen Thatsache, dafs es eine Tierseele giebt, der doch niemand ein Ich wird beilegen wollen. Freilich ist ohne eine Seele ein Ich nicht zu denken, nicht aber gilt auch das Umgekehrte. Das Ich, so wie es effektiv da ist, steht über der Seele, es wirkt auf sie und dirigiert sie und ihre Organe, nicht etwa dirigieren diese sich selbst. Nicht etwa denkt bezw. empfindet das menschliche Bewufstfein selbst, sondern das Ich denkt mittelst des Bewufstseins, – und nicht etwa will der Wille selbst, sondern das Ich will mittels des Willens. Bewufstsein und Wille sind nicht das Ich selbst, sondern sie sind seelische Organe, welche in ihrer Wechselwirksamkeit ein Ich ergeben, das, so wie es einmal da ist, ihnen gegenüber selbständig ist und über sie als seine Organe verfügt. Wir sind nicht eine Seele, sondern wir haben eine Seele, wir sagen: meine Seele (nicht aber sagen wir: mein Ich, sondern ich). Sehr instruktiv ist in Beziehung auf dieses Verhältnis die Thatsache, dafs das Tier in der Befriedigung seiner Triebe nie das richtige Mafs überschreitet, wohl aber der Mensch nur zu häufig. Der Mensch kann nämlich, eben weil er ein Ich ist, seine Seele und seinen Trieb selbst willkürlich erregen, während das Tier nur von seinem Leib erregt wird, dessen antreibende Wirkung natürlich sofort erlischt, sobald er befriedigt ist. In demselben Verhältnis wie zur Seele steht mittels dieser das Ich auch zum Leibe, auf den es mittels seiner Wirksamkeit auf seine Seele gleichfalls einwirkt. Beiden stellt es sich gleichmäfsig gegenüber.«

KAPITEL II.

Das Kausalitätsproblem.

---

§ 26. Das Kausalitätsproblem und seine Bedeutung für die Theologie.

Allgemeine Orientierung und schärfere Zuspitzung des Problems.

1. In der Beurteilung des Kausalitätsproblems als solchen, von dem dieser Paragraph handelt, bin ich in gleicher Weise von den Untersuchungen der beiden grofsen deutschen Logiker, Christoph Sigwart und Wilhelm Wundt, abhängig; vgl. Sigwart, Logik, Bd. II: Methodenlehre, A. 2, 1893, § 73 (Der Begriff des Wirkens und die Kausalität); Wundt, Logik, Bd. I, A. 2, 1895, Sechster Abschnitt, Kapitel III (Das Kausalgesetz); System der Philosophie, A. 2, S. 279 ff.; Philosoph. Studien, Bd. X, S. 1 ff. (Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus).

Die Standpunkte und Resultate Sigwarts und Wundts bezüglich des Kausalitätsproblems sind konträr entgegengesetzte, die meines Erachtens je zu einander die notwendige Ergänzung und Korrektur liefern. Wundt legt das Hauptgewicht auf die Bekämpfung bezw. Überwindung des „substantiellen Kausalitätsprinzips“ und gelangt so — nicht ohne Einseitigkeit — zur Aufstellung eines Prinzips der „aktuellen Kausalität“, für welche die Beziehung auf ein substantielles Substrat teils ganz wegfällt, teils zur blofsen Nebenbedingung wird. Sigwart sucht dagegen den alten Grundsatz: Keine Kausalität ohne Substantialität — möglichst zu wahren. Er stellt in Verfolg dieser Betrachtung nicht blofs das Geschehen, die Veränderungen, sondern auch das Gewordene, die „Dinge

schlechthin", unter den Gesichtspunkt von Ursache und Wirkung. Dadurch kommt er direkt in Kollision mit dem in den exakten Wissenschaften heute gültigen Kausalitätsbegriff. Wundt kehrt dagegen jenen Grundsatz geradezu um: Keine Substantialität ohne Kausalität, d. h.: nur, wo die kausalen Beziehungen des Geschehens eine Substanz als vorauszusetzende Bedingung fordern, ist diese anzunehmen, und der Begriff derselben ist genau auf das zu beschränken, was durch die kausalen Beziehungen gefordert wird. Das bedeutet aber eine unberechtigte Überwertung der Aktualität, des reinen Geschehens, gegenüber der Substantialität, dem Sein.

2. Das zweite Grundproblem aller Metaphysik lautet im Rahmen unserer Gesamtauffassung: Giebt es für die wissenschaftliche Erkenntnis irgendeinen Weg, von dem Ich als einem in voller Eigenrealität existierenden zur berechtigten Annahme anderer Existenzen von gleicher Eigenrealität zu gelangen?

Der einzige Weg, welcher überhaupt in Frage kommen kann, ist der, welcher durch den Kausalitätsbegriff – im weitesten Sinne des Worts – bezeichnet wird. Jede Wirkung setzt ein Subjekt, das wirkt, und ein Objekt, das gewirkt oder auf das gewirkt wird, voraus. Jede Wirkung ist irgendwie Wechselwirkung.

Freilich nicht mit dem Kausalitätsproblem in seinem ganzen Umfang haben wir es für unseren Zweck zu thun. Nur insofern haben wir mit ihm zu thun, als wir die unter dem angegebenen Gesichtspunkt entscheidende Frage herausstellen und behandeln müssen. Nur insofern ist das Kausalitätsproblem. ein Grundproblem aller Metaphysik.

Wieder aber sehen wir uns heute diesem Problem gegenüber in einer ganz ähnlichen Situation wie bezüglich des Ich-Problems.

Denn diejenigen, die mit betontem Nachdruck den Anspruch erheben, die Vertreter der neueren, heute allein gültigen Denkweise zu sein, sie beabsichtigen nicht mehr und nicht weniger, als die völlige Ausmerzung oder Ausschaltung des Kausalitätsbegriffs aus allem wissenschaftlichen Denken. Nicht etwa nur für den Bereich der Naturwissenschaften soll der Kausalitätsbegriff aufgegeben werden, sondern ebenso für den Bereich der Geisteswissenschaften und der Philosophie. – Das Motiv aber für dieses Bestreben liefert die beabsichtigte radikale Durchführung des **antimetaphysischen Denkens.**

Bei Avenarius finden wir allerdings keine direkte Bekämpfung des Kausalitätsbegriffes. Aber die Worte „Ursache", „Wirkung", „Kausalität" sucht man in der Kritik der reinen Erfahrung vergebens. Also wenigstens die Kausaltermini sind jedenfalls von ihm eliminiert. Sie sind ja auch offenbar vom Standpunkt des Empiriokritizismus dahin zu beurteilen, dafs sie zu jenen „Introjektionen" gehören, deren völlige Beseitigung die Vorbedingung für die Gewinnung eines endgültigen Weltbegriffs ist. Als Ersatz für die eigentlichen Kausaltermini finden wir bei Avenarius die Begriffe: „Bedingung" („Komplementärbedingung", „Bedingungsgesamtheit"), „Bedingendes", „Bedingtes", sowie: „Funktionsbeziehung" und „Abhängigkeitsbeziehung". Doch belehrt uns Avenarius nicht des näheren darüber, wie sich diese Begriffe zu dem eigentlichen Kausalbegriff verhalten. – Heute wird in den Kreisen, die von Avenarius ausgegangen sind oder sich ihm genähert haben, gerade auf die Ausschaltung des Kausalbegriffes das gröfste Gewicht gelegt. Von den näheren Anhängern des Empiriokritizismus ist es besonders J. Petzoldt gewesen, der sich dieser Aufgabe unterzogen hat. Seine neuestens vielgenannten und vielbesprochenen Aufsätze über „Maxima, Minima und Ökonomie" und besonders der über „das Gesetz der Eindeutigkeit" dienen dem genannten Zweck.[1]) Eben „das Gesetz der Eindeutigkeit" ist es nämlich, das Petzoldt an die Stelle der Kausalanschauung und des Kausalbegriffs gesetzt wissen will. Auf dem formalen Wege mathematischer Operationen mit physikalischen Gleichungen gelangt er zu seinem Resultat. Und dieses besteht letztlich darin, dafs die Kausalbetrachtung durch eine andere ersetzt werden soll, die lediglich rein logisch-mathematische Abhängigkeitsbeziehungen der vorgefundenen Gröfsen unter einander kennt, die aber von einem eigentlichen Kausalvorgang, vollends von einem zeitlich verlaufenden nichts weifs. Sind jene Abhängigkeitsbeziehungen so anzugeben, dafs durch sie eine Gröfse eindeutig bestimmt wird, dann ist in wissenschaftlich zulässiger Weise eben das erreicht, was die Kausalbetrachtung des metaphysisch-„fetischistischen" Denkens im letzten Grunde bezweckt.

Die Bezeichnung der Kausalbetrachtung als „fetischistisch" entlehnt Petzoldt von E. Mach. Auch bei Mach finden wir nämlich

---

[1]) Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil., Bd. XIV und XIX.

eine sehr lebhafte Polemik gegen jene und als Ersatz eine Auffassung, die derjenigen Petzoldts im Prinzip ganz nahesteht.[1]) Auch bei Mach ist ferner sehr deutlich, dafs das Motiv für diese ganze Betrachtungsweise in seiner **antimetaphysischen Denkrichtung** wurzelt. Liegt doch sowohl seinen erkenntniskritisch-physikalischen wie seinen sinnesphysiologischen Arbeiten dieselbe Ansicht zu Grunde, dafs „alles Metaphysische als müfsig und die Ökonomie der Wissenschaft störend“ zu eliminieren sei.[2]) Von diesem Standpunkt aus erklärt er: „In der Natur giebt es keine Ursachen und Wirkungen, die Natur ist nur einmal da. Wiederholungen gleicher Fälle, in welchen A immer mit B verknüpft wäre, also gleiche Erfolge unter gleichen Umständen, also das wesentliche des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, existieren nur in der Abstraktion, die wir zum Zweck der Nachbildung der Thatsachen vornehmen“.[3]) Auch Mach will schliefslich seine radikal-antimetaphysische Grundauffassung für alle Wissenschaften, nicht blofs für die Naturwissenschaften, sondern ebenso für Geschichte, Rechtswissenschaft, Ästhetik und Philosophie, Geltung gewinnen lassen.

3. Nun müssen wir uns zunächst wieder darüber klar werden, dafs die Kausalbetrachtung des gemeinen Mannes und des gewöhnlichen Lebens wirklich eine **metaphysische** ist, und sodann dafs die Theologie mit dieser metaphysischen Kausalbetrachtung rechnet und rechnen mufs, anders ausgedrückt, **dafs der Kausalbegriff der Theologie notwendig ein metaphysischer ist.**

Die Kausalbetrachtung des gemeinen Mannes ist eine metaphysische. Denn sie weifs überall von einem eigentlichen Wirken der Dinge auf einander; es handelt sich für sie immer um die Übertragung oder das Hinübergreifen der Kraftwirksamkeit eines Dinges auf das andere. Um das in der Logik vielgebrauchte Beispiel von den beiden Billardkugeln heranzuziehen, so ist die vulgär-naive Betrachtungsweise die, dafs die Kugel A sich zu der Kugel B in eine

---

[1]) Eine einheitliche Zusammenfassung seiner diesbezüglichen Ansichten hat Mach nicht gegeben. In Betracht kommen vor allem viele Auslassungen in seinem Buch über „Die Mechanik in ihrer Entwicklung“, 1883, und in seinen „Populärwissenschaftlichen Vorlesungen“. Eine gute Orientierung bietet Grünbaum im Arch. f. system. Phil., Bd. V, 392 ff.

[2]) Analyse der Empfindungen, A. 2, 1900, Vorwort S. 7.

[3]) Die Mechanik in ihrer Entwicklung, S. 455.

reale Beziehung setzt und sich als Kraft über sie erweist, indem die Kugel B durch das Hinüberwirken der Bewegungspotenz von A auf sie gleichfalls in Bewegung gesetzt wird. Daher gelangt denn z. B. auch Sigwart, da er seine logische Analyse des Kausalitätsbegriffes an die naive Kausalauffassung anknüpft und als Bereinigung und läuternde Umformung derselben giebt, dahin, den Begriff des Wirkens in den Mittelpunkt der ganzen Erörterung der Kausalität zu stellen.[1])

Ist also die vulgär-naive Kausalbetrachtung ganz allgemein eine metaphysische, so hat die wissenschaftlich-philosophische Bearbeitung derselben seit Hume fast ebenso allgemein diesen metaphysischen Charakter beseitigt. Wir werden darauf im nächsten Abschnitt etwas näher einzugehen haben. – Hier soll zunächst gerade auf das andere hingewiesen werden, dafs die Theologie die Gültigkeit des naiv-metaphysischen Kausalbegriffs in irgend einem Umfang bezw. in irgend einer Form voraussetzt. Ohne eine solche verliert der christliche Gottesglaube – um nur den wichtigsten und absolut ausschlaggebenden Punkt heranzuziehen – seine religiöse Bedeutung und damit seinen wahren Sinn.

Der Gott, der die Welt geschaffen hat und sie erhält, der Gott, der in väterlicher Fürsorge über den Seinen wacht und sie erlöst – er ist ein wirkungskräftiger, ein real wirkender Gott.

Wieder wird hier nicht etwa eine solche theologische Position vertreten, die einen „wissenschaftlichen“ Beweis für den Inhalt jener christlichen Glaubenssätze geben und damit dem christlichen Glauben dienen zu können meint. Wohl aber wird behauptet, dafs die Herübernahme jener Sätze in das theologisch-dogmatische System nur dann berechtigt ist, wenn zugleich der Begriff der metaphysischen Kausalität als ein irgendwie notwendiger, mindestens aber zulässiger erwiesen wird. Denn es ist widersinnig, in der theologischen Wissenschaft auf – den vom Glauben bekannten – Gott einen Begriff anzuwenden, und zwar in ausgiebigster, alles

[1]) Sigwart, Logik, Bd. II, § 73: Der Begriff des Wirkens und die Kausalität. „Die Analyse der Kausalitätsvorstellung mufs, die Frage nach einem allgemeinen Kausalprinzip beiseite lassend, von der Vorstellung des Wirkens eines Dinges auf ein anderes ausgehen, wie sie in der gewöhnlichen Sprache überall vorausgesetzt und in den einzelnen Fällen als unzweifelhaft gegeben betrachtet wird.“

beherrschender Weise, der im übrigen als vor- und unterwissenschaftlicher gelten müfste. – Wieder würde auch hier dieser Argumentation gegenüber der Hinweis auf das Verfahren der Einzelwissenschaften nichts verschlagen, denn dieses Verfahren ist eben kein erkenntniskritisch fundiertes; die Resultate dieser Einzelwissenschaften unterstehen daher der übergreifenden Instanz der Philosophie. So würde jener Einwand folgerichtig dahin führen, die theologischen Sätze und damit dann wieder die Glaubenssätze dem Forum der Philosophie zu unterstellen. Das bedeutet aber eine Forderung, die nicht nur von denen, die jenen Einwand zu erheben pflegen, nicht gewollt wird, sondern die auch sachlich unzulässig ist.

4. Der metaphysische Charakter des Kausalbegriffs ist von der neueren Philosophie beseitigt worden.[1]) Darin ist die letztere Hume gefolgt, auch wenn sie im übrigen dessen Kausalanschauung nicht einfach übernimmt. Soweit sie besonnen ist, kann sie das nicht thun und thut sie es nicht.

Denn indem Hume die Kausalität als die Beziehung zwischen zwei Geschehnissen bestimmte, von denen das eine dem anderen zeitlich vorangeht und auf Grund dessen wir das zweite erschliefsen, wollte er damit zugleich das Kausalprinzip als ein rein empirisches, lediglich aus der Erfahrung stammendes hinstellen; die Kausalität wird danach schlechthin nur durch die regelmäfsige Succession zweier Erscheinungen konstituiert. Aber dies letztere ist eine unhaltbare, weil unzureichende Auffassung. Denn nicht jede gewohnheitsmäfsige Association von Erscheinungsfolgen wird von uns als Kausalverhältnis angesehen, sondern nur eine solche, welche den Charakter der notwendigen Zusammengehörigkeit, der notwendigen Aufeinanderfolge von Wirkendem und Verursachtem trägt. Dieser Charakter der Notwendigkeit, der aus dem Begriff der Kausalität nicht zu streichen ist, ohne dafs der ganze Begriff um seine eigentliche Bedeutung kommt, läfst erkennen, dafs wir es in der Kausalitätsbeziehung nicht mit einer rein erfahrungsmäfsig gewonnenen Betrachtung zu thun haben, dafs sie vielmehr ein apriorisches Moment enthält. Es ist unsere eigene Denkthätigkeit, welche – allerdings auf Grund des Erfahrungswissens – einen not-

[1]) Ich verweise auf die ausführliche und treffliche Geschichte des Kausalitätsproblems, die Edm. König gegeben hat: Die Entwicklung des Kausalproblems in der Philosophie seit Kant, 2 Bde., 1890.

wendigen Zusammenhang zwischen aufeinanderfolgenden Ereignissen bezw. Veränderungen der Art statuiert, dafs wir aus der vorausgehenden die nachfolgende zu erschliefsen vermögen. Die Setzung von Kausalverbindungen beruht also, kurz gesagt, auf unserer eigenen denkenden Bearbeitung des Naturgeschehens.[1]) Auf diese Weise bringen wir in das Naturgeschehen einen Zusammenhang hinein, der demjenigen unseres logischen Denkens entspricht. Es ist geradezu das Hauptgesetz des logischen Denkens überhaupt, das sich in der Statuierung von Kausalverbindungen im Gebiet des Naturgeschehens bethätigt, nämlich das Denkgesetz des zureichenden Grundes. Wie wir für jeden Satz, wenn anders er Anspruch auf logische Gültigkeit haben soll, einen zureichenden Grund fordern, aus dem er sich als notwendige Folge ergiebt, so erschliefsen wir durch Geltendmachung eben dieser Grundforderung unseres logischen Denkens einen notwendigen Zusammenhang zwischen regelmäfsig aufeinanderfolgenden Ereignissen.

Und das ist denn der moderne wissenschaftliche Kausalitätsbegriff, der — wenn wir lediglich auf die eben besprochenen Hauptmomente sehen und alle Nebenfragen beiseite lassen — als heute allgemeingültiger gelten darf und der auch von der Kritik des Empiriokritizismus nicht getroffen wird.

Dieser moderne wissenschaftliche Kausalitätsbegriff unterscheidet sich von dem des naiven Bewufstseins hauptsächlich durch zwei Momente. Einmal: er betrachtet nicht die „Dinge“ (etwa in dem oben angezogenen Beispiel die Billardkugel A) als Träger und Bethätiger einer Kraftäufserung, durch welche die Wirkung veranlafst

[1]) Dunkmann wird in seiner mehrfach genannten Abhandlung diesem Umstand nicht gerecht, vgl. S. 12 ff.: Freiheit und Kausalität. Es beruht auf einer ungenügenden Analyse des Thatbestandes, wenn er uns vor das Dilemma stellt: „Entweder man erblickt die Eigenart des Realgrundes eben darin, dafs ihm die Notwendigkeit logischen Begreifens abgeht und dann ist es unmöglich, das synthetische Urteil hinterher apriorisch zu gestalten; oder man hält die Notwendigkeit des Naturgeschehens als Dogma fest und dann ist kein Unterschied zwischen Denken und Sein, kein Damm mehr aufzurichten gegen die höchst fliegende Metaphysik“ a. a. O. S. 15. — Kausalität ist demnach „einfach zeitliche Succession des Geschehens“ S. 29. — Schon hier gilt, was überhaupt von Dunkmanns ganzer Behandlung des Freiheitsproblemes zu sagen ist, dafs nämlich dies Problem komplizierter ist, als er uns glauben machen will. — Damit soll aber keineswegs geleugnet sein, dafs Dunkmanns Abhandlung lehrreich und förderlich ist, vgl. unten.

werde. Und sodann: er weifs nichts von einer eigentlichen Kraftübertragung, von einem Hinüber- und Einwirken. Beide Momente gehören offenbar aufs engste mit einander zusammen. Das zweite bezieht sich auf das wesentlichste Charakteristikum, das eigentlich ausschlaggebende Kriterium der naiven Kausalbetrachtung; von ihm war daher auch schon vorher die Rede; indem dieses Kriterium des Einwirkens gestrichen wird, wird dadurch wirklich, wie man gesagt hat, eine „Entnervung" der Kausalität vorgenommen.[1]) Jetzt soll aber gerade auf die Zusammengehörigkeit der beiden Momente Gewicht gelegt werden. Das zweite läfst sich genauer so ausdrücken, dafs die moderne Kausalbetrachtung nicht mehr mit dem naiven Dingbegriff und daher nicht mehr mit der wissenschaftlichen Fixierung dieses, d. h. mit dem scholastisch-metaphysischen Substanzbegriff rechnet. Der Substanzbegriff, den sie hier in Anwendung bringt, ist vielmehr der der rein logischen Substantialität, wie er in der Definition eines Dinges als eines relativ beständigen Komplexes von Merkmalen oder Empfindungen zum Ausdruck kommt.

Diesen Kausalitätsbegriff, den wir als den modern-wissenschaftlichen bezeichneten, acceptieren auch wir. Die Geschichte der Wissenschaften läfst uns eine Polemik gegen denselben als unzulässig, mindestens als unpraktisch erscheinen. Denn das ist der Kausalitätsbegriff, der den grofsen Erfolgen der neueren Naturwissenschaft zu Grunde liegt. Indem wir aber diesen Kausalitätsbegriff acceptieren, legen wir dabei zugleich das allergröfste Gewicht auf die Hervorhebung eines Umstandes, der vielfach nicht genügend gewürdigt, noch häufiger sogar ganz übersehen wird. Wir sahen vorher, dafs die Setzung von Kausalverbindungen auf einer Geltendmachung des Denkgesetzes vom zureichenden Grunde für das Gebiet des Naturgeschehens beruht. Und dies ist der Umstand, der nachdrücklich zu betonen und näher zu präcisieren ist, dafs es sich dabei um das Gebiet des Naturgeschehens handelt. Jenes Kausalitätsprinzip, wie wir es als das dem heutigen Denken entsprechende entwickelt haben und vertreten wollten, hat seine Gültigkeit für das Gebiet des Naturgeschehens und nur für dieses. Es hat mit anderen Worten seine Gültigkeit allein für das Gebiet der äufseren Erfahrung. Es hat darum Gültigkeit für

[1]) Volkelt, Erfahrung und Denken, 1886, S. 227.

dieses Gebiet der äufseren Erfahrung, weil es selbst der logischen Bearbeitung dieses Gebietes entstammt; es bildet die Grundbedingung für solche logische Bearbeitung dieses Gebietes. Ebendaher hat es aber auch **nur** für dieses Gebiet der äufseren Erfahrung Gültigkeit, – wenigstens sofern nicht ein Grund für die Annahme seiner weiterreichenden Gültigkeit eigens aufgezeigt und die letztere nachgewiesen wird.

Jener Kausalbegriff darf also nicht – jedenfalls nicht ohne weiteres – für das Gebiet der inneren Erfahrung Gültigkeit beanspruchen. Wie es sich aber in dieser Beziehung wirklich verhalte bezw. wie darüber abschliefsend zu urteilen sei, diese Frage ergiebt sich aus den bisherigen Untersuchungen als die für uns weiterhin ausschlaggebende.

5. Schon auf Grund dieser bisherigen Untersuchungen können wir uns aber im voraus etwas näher über die in der aufgeworfenen Frage beschlossenen Probleme orientieren. Und zwar das am besten, indem wir wieder an die vorher herausgestellten Unterschiede des wissenschaftlichen und des naiven Kausalbegriffs anknüpfen. Der Begriff des Dinges als des realen Trägers von Eigenschaften und Wirkungskräften und der Begriff der Kraftübertragung oder der Einwirkung sind also ins Auge zu fassen; denn sie beide charakterisieren vor allem den naiven Kausalbegriff gegenüber dem wissenschaftlichen. Beide Merkmale bedingen den metaphysischen Charakter der naiven Kausalbetrachtung, wie denn überhaupt beide aufs engste mit einander zusammengehören.

Nun haben wir in unserem vorigen Kapitel Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, dafs der metaphysische Substanzbegriff seine Wurzel in dem Gebiet der inneren Erfahrung hat, genauer in dem Ich-Bewufstsein. Und wir haben weiter gefunden, dafs wir gerade das Ich – zunächst freilich nur dieses – als ein dauerndes Reales betrachten dürfen und müssen, auf dieses Ich also auch die metaphysische Betrachtungsweise anwenden müssen, unter welche der gemeine Mann die „Dinge" der Aufsenwelt stellt. Da wir nun aufserdem auf Grund unserer psychologischen Analyse jenes dauernde Reale – das Ich – auch als ein „wirkendes" bezeichnen mufsten, so legt sich von selbst die Frage nahe, ob uns nicht vielleicht die innere Erfahrung auch berechtige oder gar nötige, hier dasjenige Merkmal der Kausalität wirklich zu finden und anzuer-

kennen, das wir als Hauptcharakteristikum und eigentliches Kriterium der naiven Kausalanschauung erkannten, d. h. das Moment des Einwirkens. Ja, es darf bereits als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden, dafs auch die naive Kausalauffassung in der inneren Erfahrung und zwar wieder gerade in der Erfahrung des Ich, nämlich in der Erfahrung des Ich als eines wirkenden Realen, wurzelt. Damit würde sich dann die Möglichkeit eröffnen, eine Kausalität doch auch im naiven und metaphysischen Vollsinn des Wortes zu vertreten. Und damit würde sich weiter auch eine Möglichkeit eröffnen, die zweite Grundfrage aller Metaphysik bejahend zu beantworten, die Frage, ob es für die wissenschaftliche Erkenntnis irgend einen Weg gebe, von dem Ich als einem in voller Eigenrealität existierenden zur berechtigten Annahme anderer Existenzen von gleicher Eigenrealität zu gelangen. Denn wenn es ein „einwirkendes" Ich im Vollsinn des Wortes giebt, dann mufs es auch ein wirkliches Sein aufserhalb des Ich geben. Jene zweite Grundfrage der Metaphysik wird sich freilich sofort in eine ganze Reihe von Teil- und Unterfragen zerlegen, die eine verschiedenartige Behandlung und Beantwortung erfordern. Doch darauf gehe ich in diesem Zusammenhang nicht ein, weil es für das theologische Interesse relativ unwichtig ist. Dagegen mufs das punctum saliens der Grundfrage selbst noch schärfer herausgestellt werden.

Ob von einem eigentlichen „Einwirken" im Gebiet der inneren Erfahrung mit Recht die Rede sein dürfe, das ist für die metaphysische Problemstellung das Entscheidende. Soll von einem „Einwirken" die Rede sein dürfen, dann mufs zunächst der Begriff des Wirkens im Vollsinn des Wortes hier Berechtigung haben. Dann mufs es mit anderen Worten unmöglich sein, hier diejenige Betrachtung als die hinreichende und alleingültige durchzuführen, die wir vorher unter dem Namen des modern-wissenschaftlichen Kausalitätsbegriffs befafsten. Dann dürfen sich also die Thatsachen des inneren Lebens nicht restlos als mit mechanischer Notwendigkeit ablaufende Vorstellungsreihen und Reflexbewegungen begreifen lassen. Denn wäre es so, dann wären wir allerdings verpflichtet, auch hier eben jene Betrachtungsweise der mechanischen Naturwissenschaft streng und ausnahmslos durchzuführen; dann blieben wir aber auch hier auf demselben hypothetischen Standpunkt dieser Naturwissenschaft, und es würde sich für die übergreifende Betrachtung auch hier

keinerlei Möglichkeit zeigen, die metaphysische Frage überhaupt nur aufzuwerfen. Dann wären wir wirklich – wie man uns freilich fort und fort versichert, dafs es der Fall sei – vollständig und endgültig in das Getriebe unserer Vorstellungen gebannt. Dann würde thatsächlich für alle und jede wissenschaftliche Arbeit als oberster Kanon dieser gelten: „Man kann den Gedanken, welche man entwickelt, keinen Wert, nicht einmal eine Beziehung zusprechen, welche ihnen absolut zukäme. Sie sind Vorstellungen unter Vorstellungen, nicht mehr und nicht weniger als die Vorstellungen selbst, welche ihren Gegenstand bilden.“ [1])

Ein Recht, in der letzten übergreifenden Betrachtung diesen Standpunkt zu überschreiten, haben wir nur dann, wenn wir in irgend einem Umfang bezw. auf irgend einem Gebiet – und als solches, das überhaupt noch in Betracht kommt, bleibt allein das der inneren Erfahrung übrig – jene Auffassungsweise der atomistisch-mechanischen Naturbetrachtung als ungültige oder doch unzureichende erweisen können. Ob auch das menschliche Innenleben lediglich ein mit mechanischer Notwendigkeit ablaufendes Geschehen aufweise, oder ob das menschliche Ich frei von sich aus zu wirken vermöge, das ist also die entscheidende Grundfrage, auf die sich das ganze Problem zuspitzt. Als das „grofse Grübelproblem der modernen Menschheit“ hat man jene Frage daher mit Recht bezeichnet.[2]) Es ist nämlich – wie jetzt kaum noch besonders hervorgehoben zu werden braucht – die sog. Frage nach der Willensfreiheit. Auf die Behandlung dieser beschränken wir uns also für unseren Zweck.

Unter diesem Gesichtspunkte gewinnt aber auch das ganze Problem für die Theologie erneute und erhöhte Bedeutung. Es ist nötig, dieselbe zunächst in einer besonderen Betrachtung herauszustellen, um auch hier wieder die richtige Fragestellung zu gewinnen.

§ 27. Das Problem der Willensfreiheit in seiner Bedeutung für die Theologie.

1. Es bedarf, wie gesagt, abermals einer präciseren Herausstellung und Klarstellung des bereits beschränkten Problems. Und das

---

[1]) Ziehen, Psychophysiologische Erkenntnistheorie, S. 1.

[2]) Windelband, Präludien, S. 211.

wesentlich deshalb, weil das Problem der Freiheit in der Geschichte der christlichen Theologie so viel behandelt worden ist und häufig eine so grofse Rolle gespielt hat, dafs die mannigfachsten Fäden in ihm zusammengewoben worden sind und es selbst infolgedessen zu einem aufserordentlich komplizierten geworden ist. Man kann – wie noch die neueste, schon mehrfach erwähnte theologische Bearbeitung des Freiheitsproblems, diejenige von K. Dunkmann, zeigt – so ziemlich alle dogmatischen loci und Fragen mit diesem Problem in Zusammenhang bringen, sie womöglich alle von ihm aus behandeln bezw. „lösen“. Eine Klärung und Sichtung des vielverwickelten Problems ist deshalb im voraus dringendes Bedürfnis.

Im Interesse solch notwendiger Klärung versuche ich zunächst in möglichster Schroffheit die beiden verschiedenartigen Hauptbestandteile des überlieferten Problems von einander zu sondern. Damit soll keineswegs geleugnet sein, dafs beide thatsächlich in mancher Beziehung zu einander stehen. – Aber doch scheint mir, wenn nicht von vornherein auf jede Möglichkeit einer klaren Einsicht verzichtet werden soll, mufs man sich darüber klar werden, dafs das überlieferte Problem aus zwei verschiedenen Problemen zusammengewachsen ist, die gerade in Bezug auf die erkenntniskritische Beurteilung völlig disparat sind.

Wir können die beiden Probleme in ihrer Verschiedenheit kurz dadurch charakterisieren, dafs wir das eine als spezifisch philosophisches, genauer psychologisches, das andere als spezifisch theologisches bezeichnen. Auf den einfachsten Ausdruck gebracht, lautet das erstere: Kann der Mensch von sich aus seine Willensentschlüsse (überhaupt und also auch in sittlicher Beziehung) beeinflussen, oder – die Gegenfrage – laufen dieselben naturnotwendig ab? Und das zweite lautet: Kann der Mensch von sich aus das Heil erlangen? Die Gegenfrage zerlegt sich hier in zwei Unterfragen: Bedarf der Mensch zur Erlangung des Heils göttlicher Hilfe oder ist Gott sogar der alleinige Ursächer des menschlichen Heils?

Gerade der Umstand, dafs diese beiden verschiedenen Fragen in der klassischen Zeit des theologischen Freiheitsproblems – im Zeitalter Augustins und in dem der Reformation – in einander gewoben, oder doch (so bei Luther und den lutherischen Dogmatikern) nicht scharf und unter den für die Beurteilung ausschlaggebenden Gesichtspunkt gegen einander abgegrenzt worden sind,

hat das ganze Problem zu einem so verzwickten und mit inneren Widersprüchen behafteten gemacht. Dieselben sind wohl häufig konstatiert worden, doch – soweit ich sehe – ohne dafs ihr Entstehungsgrund und damit die Möglichkeit sie zu vermeiden, präcis aufgewiesen worden wäre.

2. Augustin[1]) war in seinem Kampf gegen den Pelagianismus durch den Grundsatz seiner Gnadenlehre bestimmt, dafs die Gnade Gottes allein, und zwar seine Gnade im betonten Sinne des Worts, es ist, die dem Menschen das Heil wirkt; die Gnade Gottes also, von der zu sagen ist: gratia nisi gratis est, non est gratia. Daraus ergab sich: der Mensch vermag von sich aus zu seinem Heil nichts; denn hier ist die Gnade Gottes ein und alles. Das ist Kern- und Mittelpunkt der Augustinischen Betrachtung, das auch ihre grofse und ewige Wahrheit. Jene Antwort hat dann aber Augustin auch auf die spezifisch-philosophische = psychologische Frage, wenigstens in ihrer ethischen Beziehung, übertragen, und so ist er zu dem Resultat gelangt: der Mensch vermag von sich aus zum Guten nichts; er hat – wenigstens im Gebiet des sittlichen Wollens — keinerlei Freiheit. Dieses Resultat zwingt unweigerlich zu der Konsequenz: der Mensch hat überhaupt keinerlei Freiheit des Wollens. Denn das sittliche Wollen ist sowohl für die psychologische wie für die erkenntniskritische Betrachtung ein Glied des Wollens überhaupt und also nicht aufser Analogie zu diesem zu beurteilen. Dennoch hat Augustin diese Konsequenz zu umgehen versucht. Verschiedene Wege hat er für den Zweck eingeschlagen. Zunächst hat er es durch eine geschichtsphilosophische Konstruktion versucht. Wenn der Mensch heute keinerlei Freiheit des Wollens hat, so ist das lediglich die Folge des Sündenfalls. Denn Adam hat solche Freiheit des Wollens – und zwar im vollen Sinne, also auch Freiheit des sittlichen Wollens, Freiheit zum Guten – gehabt. Diese geschichtsphilosophische Konstruktion soll wenigstens für den ersten Menschen die Freiheit retten, die nach der Theorie für den Menschen überhaupt verloren geht. Ein anderer Versuch ist psychologischer Art. Nicht jede Freiheit soll dem Menschen abgesprochen werden; vielmehr erkennt ihm Augustin ein liberum arbitrium im

[1]) Der nachfolgenden Erörterung lege ich die herrliche Darstellung der Theologie Augustins zu Grunde, die Harnack im 3. Band der Dogmengeschichte gegeben hat.

Bereich des jeweiligen posse zu. Augustin ist also für die psychologische Beurteilung bis zu einem gewissen Grade Indeterminist, seiner Absicht nach sogar vollständig. Aber freilich jene psychologische Bestimmung ist ganz unhaltbar. Sie bedeutet, bei Licht besehen, eine direkte Verschleierung des Problems. Ein liberum arbitrium, das auf den Bereich des jeweiligen posse beschränkt wird, ist kein liberum arbitrium, wennschon Augustin jenen Gedanken gelegentlich so stark betont, dafs er mit seinen sonstigen Aufstellungen in Widerspruch gerät. Das liberum arbitrium, das er vertritt, besteht nur in der Theorie.[1]) Wichtiger noch als diese beiden Versuche, die Bestreitung der Freiheit zu mildern, – sie sind innerhalb Augustins Gesamtanschauung als „kleine Mittel“ zu charakterisieren – ist ein dritter Gedankenkreis, der unmittelbar aus jener Gesamtanschauung selbst hervorwächst. Das ist die religiöse Wertung des sittlichen Wollens. Das Gute ist danach nicht lediglich als das Sein-Sollende zu betrachten, sondern als Wirkung bezw. Bethätigung der Gottheit; entsprechend ist auf der anderen Seite das Böse identisch mit Gottlosigkeit, weil mit Gottverlassenheit. Aber diese Beseitigung der Schwierigkeit ist rein spekulativer Natur, weder psychologisch noch erkenntniskritisch gestützt; sie ist ebendaher für die Beurteilung der Frage selbst nicht ohne weiteres ausreichend.

So bleibt es also dabei, dafs Augustin die völlige Verneinung der Willensfreiheit nicht wirklich auszuschliefsen vermag. Und das daher, weil er die spezifisch theologische Frage von der spezifisch philosophisch-psychologischen nicht, jedenfalls nicht genügend, abgesondert, vielmehr die Entscheidung bezüglich der ersteren ohne weiteres auf die zweite übertragen hat.

Genau das Gegenstück bietet der Pelagianismus. Er geht aus von der Betonung der Willensfreiheit, des liberum arbitrium. Der Mensch hat Freiheit des Wollens, also auch des sittlichen Wollens und also auch Freiheit zum Guten. Mit der Betonung dieser Willensfreiheit war der Pelagianismus im Recht. Aber nun übertrug er wieder seine Entscheidung auf die andere Frage: der

[1]) Gerade deshalb ist freilich Augustins Betrachtungsweise – rein praktisch angesehen – sehr brauchbar und für die grofse Mehrzahl der Fälle zutreffend. Aber psychologisch ist sie doch nicht allgemeingültig und überhaupt unzureichend.

Mensch kann von sich aus das Heil erlangen, sofern er nämlich das Sittengesetz hält: quoniam lex sic mittit ad regnum coelorum sicut et evangelium. Damit wird aber das Evangelium nicht nur entwertet, sondern, genau genommen, überflüssig gemacht; und es wird weiter damit überhaupt jede wirklich religiöse Betrachtung ertötet, die auf das reale Verhältnis zwischen Gott und Mensch – bei dem indes Gott und Mensch nicht gleichgeordnet neben einander stehen, sondern das von Gott seinen Ausgang nimmt – abzielt.

Und abermals derselbe Stand der Dinge beim Semipelagianismus. Man wollte die Härte der Augustinischen Freiheitsleugnung mildern. Der Mensch hat von sich aus keine Freiheit zum Guten, so hatte Augustin gelehrt und daher alle Tugenden der Heiden für glänzende Laster erklärt. Dieser Satz erschien der Folgezeit – mit Recht – unhaltbar; man schwächte ihn ab: nicht des Menschen freier Wille allein schafft das Gute, aber er kommt doch mit in Betracht; der freie Wille des Menschen und die unterstützende Gnade Gottes, sie wirken zusammen. Und wiederum wurde diese vermittelnde Beurteilung des spezifisch philosophisch-psychologischen Problems auf das spezifisch theologische übertragen. Für das Heil des Menschen sind Gottes Gnade und sein eigener freier Wille gleich notwendig; beide – des Menschen eigener Wille und eigene Kraft einerseits, Gottes Gnade anderseits – sind für die Erwirkung des Heils koordinierte Faktoren. Die freie Gnade Gottes wirkt mit dem eigenen Können des Menschen zusammen seine Errettung. Damit ist aber die Augustinische Religionslehre nicht etwa blofs abgeschwächt, sondern damit ist sie in ihrem Herzstück verdorben. Die falsche Verquickung der beiden verschiedenen Fragen trägt die Schuld daran.

Die Reformation hat die Augustinische Gnadenlehre wieder zu Ehren gebracht. Sie ist aber zugleich wieder in die Gefahr gekommen, ihre Entscheidung bezüglich der alleinigen Kausalität der Gnade Gottes in Heilssachen auch für die philosophisch-psychologische Frage geltend zu machen und demgemäfs einen exklusiven Determinismus zu vertreten. Luthers Schrift de servo arbitrio ist dieser Gefahr bekanntlich nicht entgangen, um von Calvin ganz zu schweigen. Aber die offiziellen lutherischen Bekenntnisschriften – auch einige reformierte – sind vorsichtiger. Sie schreiben dem Menschen eine gewisse Freiheit in den Dingen des äufseren Lebens

und der natürlichen Vernunft zu, aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas, wie die Augustana sagt. Damit ist die richtige Betrachtungsweise angebahnt; aber sie ist nicht präcis unter den entscheidenden Gesichtspunkt gestellt und behält daher auch etwas Unsicheres. Das verrät schon der sprachliche Ausdruck (aliquam libertatem; im deutschen Text: dafs der Mensch etlichermafsen einen freien Willen hat) und das beweist weiter die Berufung auf eine Ausführung Augustins, welche das „Gute“, das zu wählen der Mensch ein liberum arbitrium habe, jedem wirklich ethischen Mafsstab entnimmt und rein utilitaristisch betrachtet.[1]) Iustitia civilis und iustitia spiritualis sind doch keine reinlich gegen einander abzugrenzenden Gebiete, sie gehen in einander über und fallen teilweis vollständig zusammen.[2]) Kant hätte es mit Recht sehr energisch abgelehnt, dafs der Mensch nur auf den Gebieten eine autonome Willensfreiheit habe, welche die Augustana in Anlehnung an Augustin aufzählt.[3])

---

[1]) Conf. Aug. art. XVIII: Haec totidem verbis dicit Augustinus lib. III Hypognosticon: „Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem indicium rationis, non per quod sit idoneum in iis quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere, sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis quam etiam malis. Bonis dico, quae de bono naturae oriuntur, id est velle laborare in agro, velle manducare et bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem discere diversarum rerum bonarum, vel quidquid bonum ad praesentem pertinet vitam. Quae omnia non sine divino gubernaculo subsistunt, imo ex ipso et per ipsum sunt et esse coeperunt. Malis vero dico, ut est velle idolum colere, velle homicidium cet“.

[2]) Luther und die Bekenntnisschriften denken bei der iustitia spiritualis und ähnlichen Ausdrücken allerdings primär an die Heilsfrage; aber diese Betrachtung wird eben nicht rein durchgeführt. Bezüglich der Konkordienformel vgl. besonders Symbol. Bücher, ed. Müller, S. 593, und dazu Frank, a. a. O. Anm. 95.

[3]) Auch auf das Fehlen einer Definition des Begriffs des liberum arbitrium ist hinzuweisen. Sehr treffend bemerkt Frank, Die Theologie der Konkordienformel, I, S. 113: „Wie wenig dem Bekenntnis auf eine doktrinäre Erörterung der Lehre vom freien Willen ankam, ergiebt sich schon aus dem Mangel jedweder Begriffsbestimmung. Den durch die sämtlichen Konfessionen der Reformatoren hindurchklingenden Grundgedanken von der freien Gnade Gottes in Christo in seinem Gegensatz zu der Mitwirkung des menschlichen Willens bei der Bekehrung, als wodurch das objektive Fundament der christlichen Glaubenszuversicht würde untergraben werden, – diesen Gedanken

3. Der für die Beurteilung ausschlaggebende Gesichtspunkt mufs vielmehr der sein, dafs es die eine Frage allein mit der menschlichen Willensbethätigung als solcher zu thun hat, die andere dagegen ausdrücklich nach dem Verhalten Gottes fragt. Dieser Gesichtspunkt mufs deshalb für die Beurteilung der ausschlaggebende sein, weil er ein erkenntniskritisch normierter ist. Das spezifisch theologische Problem – das sich nur auf Grund des spezifisch religiösen Bewufstseins ergiebt – ist jeder psychologischen Analyse und Behandlung entnommen, denn göttliche Einwirkung und göttliche Mitwirkung sind Faktoren, die psychologisch nicht zu kontrollieren sind. Das ganze spezifisch theologische Problem ist daher dem Forum der Psychologie nicht unterstellt. Und es ist ein prinzipieller Irrtum von gröfster Tragweite, wenn behauptet wird, eine solche Scheidung sei psychologisch unbrauchbar, für den psychologischen Standpunkt sei es ganz gleichgültig, ob es sich um „göttliche" oder um Dinge anderer Art handele. Sei der Wille bei diesen frei, so auch bei jenen, und ebenso sei er bei diesen determiniert, so auch bei jenen.[1]) Diese Argumentation gewinnt einen Schein der Berechtigung dadurch, dafs man im Hinblick auf die besprochene Entscheidung der Augustana den Unterschied als den zwischen „grofsen" und „kleineren" Entscheidungen hinstellt. Aber damit verkennt man eben den eigentlichen Unterschied vollkommen; und jene Entscheidung der Augustana ist allerdings nicht präcis genug, um das zu verhindern. Nicht um grofse oder kleine Entscheidungen handelt es sich – es giebt ja auch im Gebiet des rein Sittlichen aufserordentlich grofse Entscheidungen –, sondern das eine Mal handelt es sich um das psychologisch zu analysierende und zu kontrollierende gleichartige Bewufstsein normaler Menschen,

---

mit all seiner praktischen Bedeutung festzuhalten, ist das Ziel des Bekenntnisses: wer nicht von diesem Standorte aus den Artikel de libero arbitrio ebenso wie den späteren de praedestinatione ins Auge fafst, der wird in ihm nichts erkennen als eine Anhäufung schwieriger wissenschaftlicher Probleme ohne Beweis und ohne Lösung." Vgl. auch S. 145. – Die Zustimmung zu diesen Worten darf natürlich nicht davon zurückhalten, eine bessere Einsicht in das Problem zu erstreben. Frank selbst thut das in seiner Weise. Richtig sagt er S. 158: „Es handelt sich hier um eine wesentlich psychologische Frage, auf deren Beantwortung die Theologie allerdings wird einzugehen haben, an deren Lösung aber das Bekenntnis nur negatives Interesse hat".

[1]) So z. B. Michaelis, Die Willensfreiheit, Berlin 1896, S. 19.

das andere Mal steht ein übermenschlicher Faktor in Frage, der in keiner Weise zu kontrollieren ist. Ihn anzuerkennen oder abzuleugnen, das ist, praktisch betrachtet, lediglich Glaubenssache, theologisch betrachtet, lediglich Sache der Dogmatik. Die psychologische Analyse vermag in der letzteren Frage weder zu einer Bejahung, noch zu einer Verneinung zu führen; sie ist eben für die ganze Frage nicht kompetent.[1])

Wenn aber demnach das spezifisch theologische Problem nicht selbst Gegenstand psychologischer Behandlung sein kann, so ist es anderseits doch nicht vollständig und endgültig von dem spezifisch psychologischen Problem abzutrennen. Es besteht vielmehr ein bestimmter, unlösbarer Zusammenhang zwischen beiden. Das psychologische Problem bildet sozusagen die Unterlage für das theologische. Denn das ganze theologische Problem wird gegenstandslos, wenn sich für das psychologische ergiebt, dafs das menschliche Willensleben nach der Weise eines nach bestimmten Regeln ablaufenden Mechanismus aufzufassen ist. Wieder also handelt es sich darum, Recht oder Unrecht, Möglichkeit oder Unmöglichkeit der **theologischen Fragestellung** nachzuweisen. Nicht die theologische Frage selbst soll psychologisch-philosophisch behandelt oder gar entschieden werden. Aber dafs die theologische Fragestellung – nämlich eben als solche, als theologische und d. h. als wissenschaftliche – überhaupt möglich und berechtigt ist, dieser Nachweis ist allerdings meines Erachtens als ein unbedingt erforderlicher und ganz unerläfslicher zu bezeichnen. Wird er nicht geliefert, so hat freilich deshalb der Fromme, der Christ als solcher, keinerlei Anlafs, in seinem Glauben an Gottes heilschaffende Wirksamkeit ängstlich zu werden, denn dieser sein Glaube beruht auf viel zu festen, weil zu innerlichen Beweggründen, als dafs er durch irgendwelche An-

---

[1]) Mit dieser prinzipiellen Trennung der beiden Fragen treffe ich in gewisser Weise mit der allerdings ganz anders orientierten Betrachtungsweise von Herrmann zusammen, wenn er davor warnt, die Eigentümlichkeit des religiösen Urteils aufser acht zu lassen und anstatt dasselbe in dem beschränkten Zusammenhange, in welchem es im Leben wirklich auftritt, auch in der Theorie darzustellen, ihm eine Geltung als Erklärungsprinzip für Erscheinungen beizumessen, die dadurch nicht erklärt werden können. Vgl. Die Metaphysik in der Theologie, S. 25.

sprüche oder Ergebnisse der Wissenschaft auch nur im geringsten berührt werden könnte; aber die theologische Wissenschaft wäre dann nicht berechtigt, jene Gewifsheit des Glaubens in einen dogmatisch-theologischen Satz umzuprägen und ihn in ihr dogmatisch-theologisches System einzufügen.

4. Im ganzen ergiebt sich also, dafs wir auch von dem neuen Gesichtspunkt aus, von dem wir das in Frage stehende Problem in diesem zweiten Paragraphen betrachtet haben, wieder auf dieselbe Frage als auf die entscheidende zurückkommen, die wir schon im vorigen Paragraphen fixiert hatten, auf die Frage nämlich, ob das menschliche Innenleben lediglich ein mit mechanischer Notwendigkeit ablaufendes Geschehen aufweise, oder ob das menschliche Ich frei von sich zu wirken vermöge. Denn nur wenn letzteres der Fall ist, kann – in der wissenschaftlichen Betrachtung — von einer Einwirkung Gottes auf den Menschen die Rede sein, welche seinem Ich eine neue Richtung giebt und es so in eine Entwicklung hineinbringt, die zum Heile führt. Andernfalls müfste ja die Behandlung des Menschen durch Gott zum Zweck der Heilsbeschaffung so aufgefafst werden, als behandele Gott den Menschen dabei nicht als persönliches Wesen.

Die vielgeplagten Begriffe der lutherischen Dogmatik aus dem Kapitel über das liberum arbitrium, nämlich das pure passive und das bildlich erläuternde ut lapis et truncus haben immer wieder Anlafs gegeben, in solchem Sinne verstanden bezw. mifsverstanden zu werden. Gemeint sind sie nicht so, wie schon die Weiterführung jenes Bildes beweist: et hac in parte multo est deterior lapide aut trunco [homo], quia repugnat verbo et voluntati dei.[1])

[1]) Symbolische Bücher, ed. Müller, S. 602, 59. – Luther hat selbst in der Schrift de servo arbitrio die Willensfreiheit in dem oben präcisierten Sinne des Wortes nicht bestreiten wollen; der Begriff der aptitudo passiva, die er dem Menschen im Unterschied zur übrigen Kreatur zuspricht, soll sie zum Ausdruck bringen (Opp. lat., var. arg. VII, 158); an anderen Stellen hat er dafür das Wort capacitas passiva, und dieses hat die Konkordienformel aufgenommen (a. a. O. S. 593, 22 f.). Aber ausreichend ist diese Entscheidung nicht; denn psychologisch ist durchaus eine capacitas activa erforderlich. Besonders instruktiv, und zwar für beides, für die eigentliche — unbedingt festzuhaltende – Tendenz Luthers und die psychologisch unhaltbare Formulierung, ist folgende Ausführung derselben Schrift de servo arbitrio: Alterum paradoxon, quidquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera

Und die evangelische Theologie hat ja umsomehr Anlafs, eine solche Auffassung auszuschliefsen, als gerade ihre charakteristische Grundposition darauf beruht, dafs sie im Unterschied zu der katholischen Betrachtung die Gnade Gottes, die dem Menschen zu teil wird, nicht als ein irgendwie naturhaftes Gut auffafst, das ihm ohne eigene persönliche Aneignung übermittelt werden könnte, sondern auf eben diese persönliche Aneignung durch gläubiges Eingehen auf die göttliche Gnadenwirksamkeit das gröfste Gewicht legt.

5. Indem in der tradierten Lehrüberlieferung jene beiden verschiedenartigen Probleme nicht in das richtige – soeben klargestellte – Verhältnis zu einander gesetzt wurden, hat darunter nicht blofs die Frage nach der Willensfreiheit selbst gelitten, sondern es sind daraus fast in allen Kapiteln des theologischen Systems die gröfsten Schwierigkeiten entstanden. Alle diese Schwierigkeiten sind freilich in Wahrheit als Pseudoprobleme zu beurteilen, da sie ihren Entstehungsgrund allein in der unrichtigen Verquickung jener beiden Fragen haben. Soweit Schwierigkeiten wirklich vorhanden sind, sind sie rein dogmatischer Natur; sie haben also auch allein in der Dogmatik ihre Erledigung zu finden, ohne dafs für sie psychologische Erwägungen und Untersuchungen weiter in Betracht kämen.

---

necessitate fieri breviter videamus, ne perniciosissimum dici patiamur. Hic sic dico, ubi id probatum fuerit, extra vires et consilia nostra in solius opere Dei pendere salutem nostram, quod infra in corpore disputationis spero me evicturum, nonne clare sequitur, dum Deus opere suo in nobis non adest, omnia esse mala, quae facimus et nos necessario operari, quae nihil ad salutem valent? Si enim non nos, sed solus Deus operatur salutem in nobis, nihil ante opus eius operamur salutare, velimus nolimus. Necessario vero dico, non coacte, sed ut illi dicunt, necessitate immutabilitatis, non coactionis, hoc est, homo cum vacat spiritu Dei, non quidem violentia, velut raptus obtorto collo, nolens facit peccatum, quemadmodum fur aut latro nolens ad poenam ducitur, sed sponte et libenti voluntate facit. Verum hanc libentiam seu voluntatem faciendi non potest suis viribus omittere, coercere aut mutare, sed pergit volendo et lubendo; etiamsi ad extra cogatur aliud facere per vim, tamen voluntas intus manet aversa et indignatur cogenti aut resistenti. Non autem indignaretur, si mutaretur ac volens vim sequeretur. Hoc vocamus modo necessitatem immutabilitatis, id est, quod voluntas sese mutare et vertere alio modo non possit, sed potius irritetur magis ad volendum, dum ei resistitur, quod probat eius indignatio. Hoc non fieret, si esset libera vel haberet liberum arbitrium. Interroga experientiam, quam sint impersuabiles, qui affecti re haerent, aut, si cedunt, vi vel maiore alterius rei commodo cedunt, nunquam libere cedunt. (VII, 155 f.)

Ich begnüge mich daher in diesem Zusammenhang, nur in aller Kürze in diesem letzten Abschnitt unseres Paragraphen auf die wichtigsten jener Pseudoprobleme hinzuweisen und sie als solche, als Pseudoprobleme zu charakterisieren. Meine eigene dogmatische Entscheidung kann ich dabei nicht ausführlich begründen; denn das würde aus dem Rahmen dieser Arbeit herausfallen.

Ich mufs es nach dem Gesagten als einen bedauerlichen Mifsgriff bezeichnen, dafs auch noch Dunkmann in seiner scharfsinnigen und vielfach förderlichen Abhandlung über „das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie" durchweg von der Voraussetzung ausgeht, dafs wirklich das Freiheitsproblem direkt – nicht blofs indirekt, wie hier befürwortet worden ist – in die verschiedensten theologischen Fragen hineinreiche. Er selbst vertritt zwar dann eine der unseren verwandte Position, indem auch er die betreffenden Probleme schliefslich als Scheinprobleme erweisen will; aber er meint doch, dafs dies nur vermittelst seines **empiriokritischen** Standpunktes, also nur durch eine „Theologie der reinen Erfahrung" möglich sei. Dieser Selbsttäuschung vermag er sich hinzugeben, indem er die neuere Dogmatik vollständig unberücksichtigt läfst. Hätte er z. B. Kaftans Dogmatik herangezogen, so wäre er von vornherein zu ganz anderen, ungleich fruchtbareren Problemstellungen gelangt. Auch sonstige Arbeiten der neueren Dogmatik, wie Cremers Abhandlung über die Eigenschaften Gottes, hätten ihn auf solch anderen Weg weisen können. Die wichtigsten jener Pseudoprobleme sind folgende:

a) In der Lehre von Gott, zugleich die Lehre von der Welt berührend.

In der Lehre von Gott führen die Bestimmungen über die Allmacht und Allwissenheit Gottes zu Aufstellungen, mit denen die Vertretung der menschlichen Willensfreiheit unverträglich ist. Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio: so heifst es schon bei Luther in jener Schrift de servo arbitrio.[1]) Aber das beruht auf einer dogmatisch falschen Bestimmung jener Eigenschaften. Die Bestimmung der Eigenschaften

---

[1]) a. a. O. S. 267. Wie die Worte zu verstehen sind, zeigt der Kontext: concessa praescientia et omnipotentia Dei sequitur naturaliter irrefragibili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam.

Gottes ist naturgemäſs abhängig von der Methode ihrer Ableitung und Auffindung. Nun ist diese Methode in der alten Dogmatik bekanntlich die dreifache, die in den sogenannten viae negationis eminentiae und causalitatis zum Ausdruck kommt. Der einheitliche Nerv dieser dreifachen Methode ist die Tendenz der Entschränkung des Weltgedankens. So weist diese Methode der Auffindung der Eigenschaften Gottes ihrerseits auf die Bestimmung des Wesens Gottes zurück, von der die ganze Gotteslehre ihren Ausgang nimmt, auf jene Bestimmung, die sich in der Definition Gottes als der simplicissima essentia spiritualis infinita zusammenfaſst. Durch diesen unzulänglichen, unterchristlichen Gottesbegriff ist die Methode der Ableitung der Eigenschaften Gottes bedingt, durch ihn ist mithin auch die Bestimmung dieser Eigenschaften selbst bedingt. Demgemäſs wird die Allmacht Gottes als die Eigenschaft bestimmt, kraft deren er alles bewirken kann, soweit es seinem Wesen nicht widerspricht, und zwar mit dem ausdrücklichen Hinzufügen: objectum omnipotentiae divinae sunt non tantum ea, quae Deus vult facere, sed et ea, quae ullo modo possibilia sunt (Quenstedt). Und entsprechend wird die Allwissenheit gefaſst: uno simplici et aeterno intelligendi actu Deus omnia scit, quaecunque fuerunt, sunt et erunt (Quenstedt). Daſs sich eine derartige Allmacht und eine derartige Allwissenheit Gottes mit menschlicher Willensfreiheit nicht verträgt, liegt auf der Hand. Aber die ganze Schwierigkeit fällt weg, wenn man die Bestimmung des Wesens und ebenso dann der Eigenschaften Gottes nicht freier Konstruktion, sondern der christlichen Offenbarung entnimmt. Dann ergiebt sich als Wesen Gottes die absolute Persönlichkeit; und auf Grund dieser Wesensbestimmung wird die Allmacht dahin zu begrenzen sein, daſs Gott alles kann, was seinen Zwecken dient, und die Allwissenheit entsprechend dahin, daſs er ein Wissen hat von allem, was seine Zweckabsichten irgendwie berührt. Mit den so bestimmten Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit kollidiert die Behauptung der menschlichen Willensfreiheit nicht.

Der Begriff der Allwissenheit vermittelt in der alten Dogmatik die Teilnahme der Lehre von der Welt an der Schwierigkeit; diese Lehre von der Welt wird ja von den alten Dogmatikern meist der Lehre von Gott (im weiteren Sinne) direkt untergeordnet. Und zwar tritt das in der Lehre von der Vorsehung, speziell in derjenigen vom Vorherwissen, von der praescientia Gottes, hervor.

Die vorher besprochene Fassung der Allwissenheit zwingt zu der Folgerung, daſs Gott die einzelnen Entscheidungen und Handlungen der Menschen vorhersehe. So wird denn auch entschieden. Aber mit dieser Entscheidung fällt die menschliche Wahlfreiheit und ist unrettbar verloren. Alle nachträglichen Zusätze und Korrekturen (Gott sähe die freien Handlungen der Geschöpfe als freie voraus oder ähnliches) sind leere Ausflüchte. Die praescientia Gottes muſs vielmehr nach Analogie der oben getroffenen Bestimmung der Allwissenheit begrenzt werden. Eine Beeinträchtigung der Würde Gottes liegt darin in keiner Weise; denn er selbst ist es ja, dessen Willen die freie Kreatur ihre Existenz und die Gabe ihrer Freiheit verdankt. Ebensowenig liegt darin eine Gefahr für die Vollständigkeit und Ungestörtheit der göttlichen Weltregierung. Gott, der über seiner Kreatur steht, wird diese nie weiter von ihrer Freiheit Gebrauch machen lassen, als es mit dem Gesamtplan seiner Weltregierung verträglich ist. Er gewährt dem Menschen Freiheit, wirkliche Freiheit; aber er überwacht den Gebrauch derselben und schreitet ein, sobald es nötig ist. Die Lehre von der praescientia in dieser Weise umzugestalten, haben wir umsomehr Anlaſs und Recht, als die alte Bestimmung offenbar der deistischen Gottesanschauung ganz nahe kommt. Hat Gott von vornherein alle freien Entscheidungen der vernunftbegabten Kreaturen vorausgewuſst, sind sie alle schon im Weltplan berücksichtigt und im voraus kompensiert, dann gelangt man konsequent zu der Betrachtung der Welt als eines ein für allemal aufgezogenen Uhrwerkes.[1])

Seine eigentliche Zuspitzung erhält aber in der Dogmatik das ganze Problem erst durch den Begriff des concursus. Alles Ge-

---

[1]) Man hätte das Block-Universum, wie es W. James zu nennen liebt. Vgl. zu der oben skizzierten Auffassung die Betrachtung, die James den Vertretern des Block-Universums gegenüberstellt: „The creator's plan of the universe would thus be left blank as to many of its actual details, but all possibilities would be marked down. The realization of some of these would be left absolutely to chance; that is, would only be determined when the moment of realization came. Other possibilities would be contingently determined; that is, their decision would have to wait till it was seen how the matters of absolute chance fell out. But the rest of the plan, including its final upshot, would be rigorously determined once for all. So the creator himself would not need to know all the details of actuality until they came; and at any time his own view of the world would be a view partly of

schehen in der Welt komme nur durch direktes Mitwirken Gottes zustande. Die Wirkungsursache sei also stets eine doppelte, Gott als die causa prima und die Kreaturen als die causae secundae; — welcher Art die causae secundae seien, mache dabei betreffs des Hauptpunktes — der Thatsache des concursus — nichts aus. — Diese ganze Lehre vom concursus ist nun ebenso sehr im Interesse des christlichen Glaubens, wie in dem der Logik zu bekämpfen. Im Interesse des christlichen Glaubens: denn jene Lehre nähert sich unverkennbar in bedenklichster Weise einer pantheistischen Weltanschauung; Gott wirkt in den Dingen und durch die Dinge. Die vorher erwähnte deistische Färbung des Gedankens von dem Vorherwissen Gottes und diese an Pantheismus streifende Ausgestaltung der Lehre vom concursus bedingen sich gegenseitig; jene der deistischen Auffassung nahestehende Betrachtung ruft zu ihrer Ausgleichung ein Zuweitgehen nach der anderen Seite, d. h. eine zum Pantheismus neigende Betrachtung hervor. Und wenn dann die entstehenden Schwierigkeiten durch nähere Erläuterungen beseitigt werden sollen, wie durch die Bestimmung, Gottes Mitwirken sei je nach der Beschaffenheit der causae secundae verschiedenartig, er übe also seine Mitwirkung mit den freien Wesen so, dafs dadurch die Freiheit nicht beeinträchtigt werde, (concurrit Deus cum causis secundis iuxta ipsarum naturam, cum liberis libere), so ist das offenbar wieder keine sachliche Lösung der Schwierigkeit, sondern nur eine Begriffsspielerei. Das wirklich vorhandene Problem, wie sich Gottes Weltwirksamkeit zur Freiheit der Menschen verhalte, wird durch solche Formeln nicht gefördert. Die Behandlung dieses Problems gehört in die Lehre von der Weltregierung, der guber-

---

facts and partly of possibilities, exactly as ours is now. Of one thing, however, he might be certain; and that is that his world was safe, and that no matter how much it might zigzag he could surely bring it home at last". The will to believe, S. 182. — Vgl. auch das ansprechende Analogiebeispiel, das James S. 181 konstruiert: Zwei Personen sitzen beim Schachspiel, der eine ein Neuling, der andere ein erfahrener Spieler. Der letztere hat die Absicht, jenen zu schlagen. Aber er kann nicht genau voraussehen, welche Züge sein Gegner thatsächlich machen wird. Er kennt indes alle Züge, die jenem überhaupt möglich sind, und er weifs im voraus, wie er einen jeden derselben zu erwidern hat, um dem Siege näher zu kommen. Und unfehlbar tritt dieser Sieg in der vorausbestimmten Form ein, dafs der König des Gegners dem Schachmatt verfällt.

natio, hinein, und die Lösung mufs hier meines Erachtens in der oben angedeuteten Richtung versucht werden. Im Kapitel von der gubernatio haben auch die alten Dogmatiker vielfach sehr treffende, die Sache fördernde Ausführungen, namentlich in der Behandlung des Begriffs directio.

b) In der Lehre vom Menschen, zugleich die Christologie berührend.

In der dogmatischen Anthropologie ist es die Statuierung der Notwendigkeit der Sünde, welche mit der Aufrechterhaltung der menschlichen Willensfreiheit in Konflikt gerät und folgerichtig zu der ungeheuerlichen These des Flacius führt, dafs die Substanz des Menschen selbst Sünde sei. Weiter hängt dann damit die bestimmte Ausprägung zusammen, die der Begriff der Erbsünde erhält, dafs nämlich die Sündhaftigkeit der einzelnen Menschen, da sie durch die That eines einzelnen verursacht ist, einer absolut einheitlichen und eindeutigen Betrachtung unterliegt, sofern jeder Mensch von Haus aus den höchst möglichen Grad von Sünde habe und ebendaher die angeborene Sünde als solche unmittelbar die Schuld derer sei, die sie ererbt haben. Unter zwei Hauptmängeln leidet diese Ausgestaltung der Erbsündenlehre: es fehlt die Anerkennung von Stufenunterschieden in der Sünde, und dann, damit zusammenhängend, es fehlt die Unterscheidung von Sünde und Schuld. Das Mafs der Sünde und das Mafs der Schuld brauchen sich beim einzelnen nicht zu decken und decken sich in Wirklichkeit sehr häufig nicht. Die Sünde als solche unterliegt einer rein objektiven Beurteilung; sie mufs an der objektiven Norm, also letztlich am Willen Gottes, gemessen werden. Die Schuld dagegen ist immer nur subjektiv bestimmbar, sie ist von der subjektiven sittlichen Erkenntnis und der subjektiven sittlichen Willensrichtung abhängig. Aber freilich Sünde sowohl wie Schuld sind überall in der Menschheit vorhanden. Jeder einzelne ist für seine Person sündig in dem Sinne, dafs er selbst an diesem Thatbestand mit Schuld hat. Auf Grund solcher Erwägungen wird man dann die Notwendigkeit der Sünde überhaupt fallen lassen und sich dabei benügen müssen, ihre thatsächliche Allgemeinheit zu betonen. Auch eine solche Betrachtung kann auf den Begriff der Erbsünde alles Gewicht legen, und mufs es, wie mir scheint, thun. Denn dieser Begriff drückt den Thatbestand, dafs der Zusammenhang des allgemeinen Sün-

digens durch den Zusammenhang der Generationen bis hinauf zum Ursprung des Menschengeschlechts bedingt ist, am treffendsten und präcisesten aus, – präciser als Ritschls Begriff: Reich der Sünde. Vollends kann auch eine solche Betrachtung den eigentlichen Nerv der Aufstellungen der alten Dogmatiker ungeschwächt und nachdrücklichst vertreten, nämlich die der praktischen Erfahrung entnommene These, dafs der Grundtrieb des empirischen, auf sich selbst gestellten Menschen sündig ist; sündig, weil selbstsüchtig, und d. h. dem Wesen des Sittlichen widersprechend, also – um mit Kant zu reden – „radikal böse“. Anderseits ist aber bei solcher Betrachtung ein Konflikt mit der Aufrechterhaltung der Willensfreiheit zu vermeiden.

Das hier aufgewiesene Pseudoproblem greift auch in die Christologie hinüber. Ein sehr wesentliches Motiv nämlich für die alte Dogmatik, die Notwendigkeit der Sünde zu statuieren, ist der Christologie entnommen. Die Notwendigkeit der Heilsbeschaffung durch Christus – als der Wiedergutmachung des Sündenfalls – bedingt die Notwendigkeit der Sünde. Es erhellt, dafs das ausschlaggebende Moment hier die Fassung des Heilswerkes Christi als Wiedergutmachung der Sünde, bezw. die Beschränkung desselben auf die letztere ist. Diese Fassung bezw. Beschränkung ist aber meines Erachtens dogmatisch unzulässig, weil sie die Bedeutung der christlichen Religion nicht hinreichend würdigt. Ist die christliche Religion die absolute Religion schlechthin, so ist also in ihr und durch sie das religiös-sittliche Bewufstsein der Menschen – wenigstens prinzipiell – auf die höchste, abschliefsende Stufe der Entwicklung erhoben. Dann mufs aber auch die Bedeutung Christi und seines Heilswerkes primär gerade darin gesehen werden, dafs durch ihn und sein Heilswerk jene höchste abschliefsende Stufe der religiös-sittlichen Entwicklung der Menschheit beschafft worden ist. Und dann steht der unüberbietbare Wert und die bleibende Bedeutung Christi und seines Heilswerkes ganz unabhängig von jeder Frage nach der Sünde und ihrer Notwendigkeit fest.

c) In der Lehre vom Heilsratschlufs.

Hier kommt jenes Pseudoproblem, zu dem wir in der Behandlung der Allwissenheit Gottes, sowie in derjenigen der Vorsehung den Grund gelegt fanden, zu seiner vollen Ausgestaltung. In der Konsequenz der vorher (unter a) besprochenen Position der

alten Dogmatik liegt durchaus die Annahme der doppelten Prädestination. Wird alles unterschiedslos auf den Allmachtswillen und die Kausalität Gottes zurückgeführt, dann mufs das auch von dem Schicksal der Menschen gelten, – und zwar in gleichmäfsiger Weise von dem Heil der einen, dem Verderben der anderen. Gott ist die wirkende Ursache dafür, dafs die einen gerettet werden, die anderen verloren gehen; er will und verursacht es, dafs die einen zum Heil, die anderen ins Verderben kommen. Bekanntlich haben alle führenden Reformatoren eine solche doppelte Prädestination – mindestens zeitweilig – vertreten, wie Zwingli und Calvin so auch Luther und Melanchthon. Sie haben das gethan im Interesse religiöser Motive, vor allem dieser zwei: einmal im Interesse der Tendenz, alles auf Gott, als auf die letzte Ursache zurückzuführen, insonderheit Gott als den alleinigen Ursächer des Heils erscheinen zu lassen; sodann – damit zusammenhängend – im Interesse der Ermöglichung zuverlässiger Heilsgewifsheit. – Aber jene doppelte Prädestination führt zu den gröfsten Schwierigkeiten. Sie schliefst erstens die Universalität des göttlichen Heilswillens aus, und sie schliefst zweitens ebenso – und das kommt für uns in Betracht – die Selbstentscheidung des christlichen Subjekts aus. Auf diese beiden Punkte hat Luther später das gröfste Gewicht gelegt. Zu einer Ausgleichung dieser Gesichtspunkte mit der Lehre von der unbedingten und also doppelten Prädestination ist er indes nicht gelangt. Er hat die letztere allmählich zurücktreten lassen und vom offenbaren Willen Gottes im Unterschied zu seinem geheimen Willen gesprochen. Um den letzteren solle man sich nicht kümmern; denn es sei wichtiger, dafs man den offenbaren Willen Gottes kenne und an ihn sich halte, nämlich an den in Christus offenbaren, der da will, dafs allen Menschen geholfen werde. Die dogmatische Zusammenarbeitung der auseinanderstrebenden Gedanken verblieb also der nachfolgenden Theologie. Die protestantischen Dogmatiker haben sie im Anschlufs an die Bestimmungen der Konkordienformel und in Weiterführung derselben gegeben. In der Heranziehung des Begriffs der praescientia und der dann getroffenen Bestimmung der Universalpräscienz und der Partikularprädestination, beide je auf die einzelnen Individuen bezogen, soll die Lösung gefunden werden. Demnach erstreckt sich der Heilswille Gottes an sich auf alle Menschen. Von dieser voluntas generalis

ist aber die voluntas specialis zu unterscheiden, welche das Verhalten der Menschen berücksichtigt. Und zwar weifs Gott von Ewigkeit her von allen einzelnen Menschen im voraus, wie sie sich seinem Heilswillen gegenüber verhalten werden: Universalpräscienz. Aber nur auf diejenigen, von denen er voraussieht, dafs sie jenem Heilswillen folgen werden, erstreckt sich seine Prädestination: er prädestiniert, er erwählt sie zum Heil, ist also Ursächer ihres Heils: Partikularprädestination. Denn nicht prädestiniert Gott die anderen, von denen er voraussieht, dafs sie seinen Heilswillen ablehnen werden, zum Verderben, nicht ist er also Ursächer ihres Verlorengehens; sondern sie gehen aus eigener Schuld verloren, nur das Verwerfungsurteil spricht Gott über sie. So sind Prädestination und Erwählung identisch, nicht ist — wie die reformierten Dogmatiker wollten — die Prädestination der übergeordnete Begriff, der Erwählung und Verwerfung als Teilmomente unter sich fafst. In dieser Weise soll also die Unterscheidung von Universalpräscienz und Partikularprädestination, von denen beide je auf die einzelnen Individuen bezogen werden, die Schwierigkeiten heben, in erster Linie die Möglichkeit der freien Selbstentscheidung des Menschen wahren. — Indes in Wirklichkeit ist damit die Schwierigkeit nicht gehoben, sondern sie besteht — nur durch die Begriffe verhüllt — weiter. Jene Begriffe aber schliefsen einen Widerspruch in sich selbst. Weifs Gott von allen einzelnen Menschen von Ewigkeit her voraus, wie sie sich ihm und seinem Heilsplan gegenüber verhalten werden und prädestiniert er daraufhin die einzelnen Individuen der einen Gruppe und nur sie zum Heil, so ist eben damit gegeben, dafs er die einzelnen Individuen der anderen Gruppe zum Verderben prädestiniert. Die doppelte Prädestination ist auch so nicht zu vermeiden und für die menschliche Freiheit bleibt kein Raum. Verursacht aber wird die Schwierigkeit offenbar durch die Reflexion auf die einzelnen Individuen als solche. Giebt man diese auf, dann fällt auch die Nötigung, den Begriff der Präscienz hier einzufügen, mit dem die Aufrechterhaltung der menschlichen Freiheit nicht zu vereinigen ist. Das Prädestinations- oder Erwählungsdogma wird dann dahin zu formulieren sein, der Erwählungsratschlufs Gottes beziehe sich auf alle die, welche sich mit Christus zusammenschliefsen, er beziehe sich auf die, welche Glieder am Leibe Christi werden. Auch so bleibt die Universalität des göttlichen Heilsplanes

gewahrt; auch so bleibt Gott in jedem einzelnen Fall Ursächer und Spender des Heils; auch so wird schliefslich der eigentlichen Abzweckung, welche der Prädestinationsglaube, wie er in der Heiligen Schrift und in der Geschichte der christlichen Kirche bezeugt ist, und daher auch die Prädestinationslehre der letzteren stets gehabt hat, genügt, d. h. der Abzweckung, zweifelnden und ängstlichen Gemütern einen gewissen Trost zu bieten, ohne doch zu falscher Sicherheit zu verleiten. Denn jeder einzelne kann, darf und soll sich auf die Frage: bin ich von Gott erwählt? – die Antwort geben: Ja, denn Gott liebt mich in Christus. Bei dieser Fassung bleibt aber auch für die menschliche Wahlfreiheit wirklich Raum. Und so erweist sich auch hier der scheinbare Widerspruch der beiden Entscheidungen und die Frage nach ihrer Vereinigung mit einander als ein Pseudoproblem.

§ 28. Die Frage nach dem liberum arbitrium indifferentiae.

1. Wir kehren jetzt zu der Frage zurück, die wir unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten in den beiden vorigen Paragraphen als die für uns ausschlaggebende des ganzen Kausalitätsproblems herausgestellt haben, um nunmehr eben sie zu behandeln.

Unterliegt auch das menschliche Willensleben dem Gesetz von Ursache und Wirkung in der Weise, dafs alle unsere Willensäufserungen die streng notwendigen Wirkungen der betreffenden Ursachen sind? – mit anderen Worten: ist auch das menschliche Willensleben durchgehends und vollständig determiniert?: diese Frage, die Streitfrage zwischen Determinismus und Indeterminismus, sie ist es, welche wir als ausschlaggebend aufgezeigt hatten und die wir also im folgenden zu behandeln haben. Dafs unser Interesse dahin tendiert, diese Frage verneinen zu können, haben wir offen ausgesprochen. Das braucht doch eine vorurteilslose Prüfung des Sachverhalts nicht zu verhindern, da wir uns darüber klar geworden sind, dafs die Glaubensgewifsheit als solche schliefslich durch die ganze Streitfrage nicht berührt wird.

Nun ist aber – geschichtlich betrachtet – die wichtigste verneinende Beantwortung, die jene Frage erfahren hat, die, welche in der Vertretung des liberum arbitrium indifferentiae oder des aequilibrium arbitrii zum Ausdruck kommt. Diese scholastische

These vom liberum arbitrium indifferentiae ist allerdings in den letzten Decennien auch von der grofsen Mehrzahl der Verteidiger der Willensfreiheit aufgegeben worden; und ich war bisher der Meinung, dafs man heute über sie kurzer Hand hinweggehen könne, wennschon die Verfechter des Determinismus zum gröfseren Teil auch heute noch ihre Aufgabe mit der Widerlegung jener These erledigt zu haben meinen. Indessen allerneuestens hat sie in dem mehrfach genannten Pastor Lic. Dunkmann wieder einen sehr beredten Anwalt gefunden. Es ist daher doch nötig, zunächst in der Kürze zu dieser Auffassung Stellung zu nehmen. Und das umsomehr, als Dunkmanns Abhandlung, wie bereits gesagt, unzweifelhaft einen der wichtigsten neueren Beiträge zum Freiheitsproblem darstellt, und als er anderseits – seltsam genug – jene scholastische Position mit Hilfe der empiriokritischen Denkweise verteidigen will.

Ausdrücklich erklärt Dunkmann, dafs der alte scholastische Terminus des liberum arbitrium [indifferentiae] auch heute noch das allein brauchbare Streitobjekt bildet[1]); und er scheut nicht davor zurück, sich zum besonderen Verdienst anzurechnen, dafs er „seit langer Zeit zum erstenmal das liberum arbitrium als eigentlichen Kernpunkt der Streitfrage, als eigentlich höchste und gefährlichste Spitze des Berges erstiegen und verteidigt habe“.[2])

2. Was besagt die These vom liberum arbitrium indifferentiae? Sie besagt – wenn wir es gleich scharf präcisieren –, dafs ein Mensch, der eine bestimmte Handlung vollführt hat, unter genau denselben inneren und äufseren Umständen eine andere, auch die entgegengesetzte, hätte wollen und ausführen können.

Nun genügt eigentlich diese genaue Präcisierung der These, um sie als schlechthin unhaltbar zu erweisen. Dafs die ganze Fragestellung, die dabei zu Grunde liegt, widersinnig ist, kann man sich an dem berühmt gewordenen Beispiel dieser Theorie, dem Esel Buridans, klar machen. Dieser Scholastiker konstruierte den Fall, dafs ein Esel genau in der Mitte zwischen zwei gleich grofsen Heubündeln stehe, und erklärte, derselbe müsse zwischen den beiden Heubündeln verhungern. Denn da er von jedem Heubündel gleichmäfsig angezogen werde, ihm aber als Tier das liberum arbitrium

[1]) a. a. O. S. 6.
[2]) a. a. O. Vorrede.

fehle, so könne er keines dem anderen vorziehen. Für derartige Fälle also soll nach jener Theorie der Mensch das aequilibrium arbitrii als eine possibilitas utriusque partis besitzen. Da es nun in Wirklichkeit auch dem Esel gar nicht einfällt, zwischen den Heubündeln zu verhungern, so folgt, dafs die Begabung des Menschen mit einem derartigen liberum arbitrium jedenfalls unnötig wäre. In Wirklichkeit besteht ja die fingierte Möglichkeit zweier gleichzeitiger gleich starker Anreize so wenig für den Menschen wie für den Esel. Der Esel Buridans würde erst durch das eine Heubündel, dann durch das andere angezogen werden.

Fügen wir — zum Überflufs — hinzu, dafs durch eine solche Freiheit, die man mit Recht als reine Zufälligkeit[1]) bezeichnen könnte, jede Beeinflussung und Erziehung ausgeschlossen werden würde, wie das oft und vielfach treffend ausgeführt worden ist. Das ganze Erziehungswerk ist ja ein Rechnen mit der Determination des menschlichen Willens und der menschlichen Handlungen. — Auch die Statistik hat eine derartige Freiheit der Menschen als Illusion erwiesen. Das mufs, wie mir scheint, ohne weiteres zugestanden werden, auch wenn man im übrigen den Mifsbrauch, der von deterministischer Seite mit den statistischen Zahlen getrieben worden ist, durchschaut. Drobisch fafst in seiner noch immer lesenswerten Abhandlung über die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit, 1867, das Resultat seiner vorsichtig abwägenden Untersuchung in die Worte zusammen: „Wenn daher nur ein motivloser Wille Anspruch darauf hat, als freier zu gelten, so leugnet die moralische Statistik entschieden, dafs es in diesem Sinne einen freien Willen gebe".[2])

---

[1]) William James wählt allerdings absichtlich zur Charakteristik seines indeterministischen Standpunktes das Wort: chance. (The will to believe, S. 149 ff.) Dabei ist indes zu beachten: 1. dafs chance mit „Zufall" oder „Zufälligkeit" im strengen Sinne des Wortes nicht völlig identisch ist; 2. dafs James die begriffliche Bedeutung, die er mit dem Worte verbunden wissen will, genau abgrenzt und präcise bestimmt; 3. dafs er das Wort nicht primär im Hinblick auf das psychologische Freiheitsproblem, sondern im Interesse einer indeterministisch-philosophischen Gesamtweltbetrachtung anwendet. Trotz allem kann ich indes die Wahl des Wortes nicht glücklich finden. Vgl. übrigens auch sein eigenes Zugeständnis a. a. O. S. 179.

[2]) a. a. O. S. 55. — Diese Abhandlung von Drobisch ist meines Erachtens lehrreicher und die Sache fördernder als der gröfste Teil selbst der

3. Jene Fassung des Problems will also einen Willen statuieren, der durch keinerlei Motive bestimmt wird, der jedem Kausalzusammenhang entnommen ist. Aber das widerspricht der Erfahrung, dem psychischen Thatbestand. Daher bauen sich denn auch die wirklich bedeutenden unter den neueren Versuchen, eine derartige Willensfreiheit zu statuieren, auf einem Verfahren auf, das die Erfahrung beiseite läfst.

Das gilt zunächst von Kant. Ja, man wird sagen dürfen, dafs hier der letzte Grund für Kant lag, sein Weltgebäude in Doppelkonstruktion aufzuführen. Nur die Lehre von der Subjektivität der räumlich-zeitlichen Erscheinungsform der Welt löst die Rätsel der moralischen Erfahrungen. Die Handlungen der Menschen gehören zwar als Begebenheiten in der Sinnenwelt zu

---

neuesten Behandlungen des Freiheitsproblems, deren Zahl Legion ist. — Das positive Resultat meines Studiums der statistischen Ergebnisse zur Frage der Willensfreiheit weifs ich nicht besser als durch Zustimmung zu folgender Ausführung von C. Göring zum Ausdruck zu bringen: „Die Resultate der Statistik sind weit davon entfernt, auf dasjenige hinzuführen, was viele im Einklang mit ihrer vorgefafsten Meinung als durch sie bewiesen ansahen, nämlich absolute Notwendigkeit der menschlichen Handlungen. Hierüber würden sie selbst dann noch nicht das geringste entscheiden, wenn sie eine der ausnahmslosen Naturgesetzlichkeit vollkommen gleichstehende Regelmäfsigkeit aufzeigten, was aber bekanntlich ganz und gar nicht der Fall ist, da sich zwischen den Zahlen der einzelnen Jahre immer gröfsere oder geringere Unterschiede finden. Man spricht zwar von einem ‚Gesetze der grofsen Zahlen'; doch sind, wie u. a. A. v. Oettingen nachweist, die grofsen Zahlen der Statistik keine Gesetze im üblichen Sinne. . . . Es kann sich theoretisch um nichts anderes handeln, als darum, die Thatsache der annähernden Gesetzmäfsigkeit der menschlichen Handlungen zu erklären, d. h. sie aus ihren Ursachen abzuleiten. Als solche würden etwa zu bezeichnen sein die innerhalb längerer Zeiträume sich erhaltende Gleichheit der weitaus grofsen Mehrzahl der Menschen in Bezug auf Naturanlage, Erziehung oder vielmehr Mangel an genügender Erziehung, und soziale Verhältnisse, — Faktoren, welche als ‚konstante Ursachen' eine Konstanz der Wirkungen ergeben, die durch ‚accidentelle Ursachen' nicht wesentlich geändert wird. Die so viel betonte Möglichkeit, die Zahl der Heiraten, Selbstmorde, Verbrechen etc. für jedes Jahr mit annähernder Sicherheit voraussagen zu können, beruht wie alles Voraussagen auf der vorausgesetzten und sich meist verwirklichenden Wiederkehr derselben Momente, durch welche ein hypothetisches Vorauswissen möglich ist, auf Grund des Satzes: Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen". Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, 1876, S. 128 f.

den Erscheinungen und fallen daher unter das Gesetz der Kausalität, das für die Erscheinungswelt überall gilt, für die geistige wie für die materielle Welt; so sind also auch die Handlungen des Menschen notwendig durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, und zwar notwendig in der Weise, dafs sie sich – bei hinlänglicher Bekanntschaft der in Betracht kommenden Umstände – mit bedingungsloser Sicherheit berechnen lassen: „Alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung sind aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewifsheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten." [1]) Aber die Freiheit, die in der Welt der Erscheinungen nicht zu finden ist, ist in der intelligiblen Welt zu suchen. Die menschlichen Handlungen als Handlungen intelligibler Wesen stehen eben anderseits unter einem Gesetz, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist. So rettet also Kant die Freiheit im Sinn des liberum arbitrium indifferentiae, indem er sie in das Reich der intelligiblen Welt verweist; eine solche intelligible Welt aber statuiert er, um Raum für jene Freiheit zu haben. Es liegt am Tage, dafs wir es hier mit einem vollkommenen Zirkel zu thun haben. Nur bleibt es nicht einmal bei jener doppelten Betrachtungsweise, sondern der freie Wille greift doch in den Kausalzusammenhang des natürlichen Geschehens ein. Die Freiheit ist das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen. Und so mufs eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne dafs die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. h. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe der Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, d. h. transcendentale Freiheit. [2]) Mit diesen Be-

---

[1]) Krit. d. rein. Vern., ed. Hartenstein, III, S. 380.

[2]) Krit. d. rein. Vern., Transcendentale Dialektik, II. Buch, 2. Hauptst., 2. Abschn., 3. Antinomie und 9. Abschn. — Krit. d. prakt. Vern., Analyt. 1. und 2. Hauptst. — Bezüglich des Ineinandergreifens der beiden Betrachtungsweisen vgl. besonders an erstgenanntem Orte, ed. Hartenstein III, 318: „Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei und ohne den notwendig be-

stimmungen vertritt Kant offenbar eine unhaltbare, in sich selbst widerspruchsvolle Position.

Auf Kant sich stützend, lehrt auch Schopenhauer eine Freiheit, welche dem scholastischen liberum arbitrium indifferentiae jedenfalls sehr nahe steht. Allerdings bekämpft Schopenhauer in seiner Schrift „Über die Freiheit des Willens“ zunächst den Indeterminismus aufs schärfste; aber dann vertritt er doch im fünften Abschnitt – und ebenso in seinen sonstigen Schriften — eine „wahre moralische Freiheit“, welche „höherer Art ist“ und die in der eben angegebenen Weise zu charakterisieren ist. Er beruft sich dabei auf Kants Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter, von empirischer und transcendentaler Idealität, die er als das Schönste und Tiefgedachteste, was dieser grofse Geist, ja was Menschen überhaupt gedacht haben, bezeichnet. Ich weifs dies Urteil sehr wohl zu würdigen, würde es sogar ohne Bedenken unterschreiben, wenn dabei nicht die bestimmte nähere Art und Weise, wie Kant jene Unterscheidung wissenschaftlich durchführt, mit eingeschlossen sein soll. Diese letztere erscheint mir unhaltbar, und dafs speziell für unsere Frage Kants Standpunkt einen Zirkelschlufs bedeutet, ist oben gezeigt worden.

Übrigens erhält die von Schopenhauer vertretene Freiheit doch noch ihre eigene Gestaltung. Sie soll nämlich nicht den einzelnen Handlungen, sondern dem Charakter des Menschen zukommen. Der intelligible Charakter des Menschen, d. h. sein Wille als Ding an sich, ist es, dem „in solcher Eigenschaft allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetz der Kausalität (als einer blofsen Form der Erscheinungen) zukommt“. Dieser Charakter mufs also als des Menschen freie That gedacht werden; „die Freiheit, welche im operari nicht anzutreffen ist, mufs im esse

---

stimmenden Einflufs der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschliefsung und That liegt gar nicht in der Abfolge blofser Naturwirkung und ist nicht eine blofse Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben in Ansehung dieser Ereugnifs ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden mufs“.

liegen". Dafs wir es hier mit mythologisierender Metaphysik zu thun haben, ist an sich klar – die ganze Schopenhauersche Pseudo-Metaphysik nimmt von hier ihren Ausgang –; und es wird dadurch zur Evidenz gebracht, dafs sich Schopenhauer selbst für jene Auffassung auf einen platonischen Mythus und die Kommentierung desselben durch Porphyrius beruft. So bekennt er sich zu der Lehre des letzteren: ἔχειν μὲν τὸ αὐτοεξούσιον τὰς ψυχὰς πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφόρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἑλέσθαι ἢ ἄλλον.[1])

Bedürfte diese Lehre noch einer Kritik, so wäre eine solche von hinreichender Vollständigkeit aus den Konsequenzen zu entnehmen, zu denen sie führt und die Schopenhauer nicht verschweigt. Zwei dieser unumgänglichen Folgerungen sind besonders ausschlaggebend. – Nach jener Auffassung müfste der Charakter des Menschen „konstant" sein, wie denn Schopenhauer das behauptet: „Er bleibt derselbe das ganze Leben hindurch".[2]) Und ebenso müfste der Charakter des einzelnen ihm „angeboren" sein, wie das Schopenhauer wiederum behauptet: „Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im kleinen, was er künftig im grofsen sein wird. . . . Es ist derselbe, den [er] als Greis tragen [wird]." Und daraus folgt weiter, dafs „Tugenden und Laster angeboren sind".[3])

Da diese Thesen im schroffsten Widerspruch mit dem wirklichen Thatbestand stehen, so fällt mit ihnen auch jener übergreifende Satz von der im esse liegenden Freiheit, um deswillen sie von Schopenhauer aufgestellt worden sind.

4. Dunkmann bezeichnet die Frage nach dem liberum arbitrium indifferentiae als das allein brauchbare Streitobjekt in der Behandlung des Freiheitsproblems. Aber seine eigene Behandlung desselben leidet unter dem Mangel einer hinreichend präcisen Be-

---

[1]) Die Grundlage der Moral (Werke, 4. Bd., II) S. 178. – Der angezogene Mythos bei Plato, Republik X, 617. Nach demselben wählen die Menschen aus dem Schofse der Lachesis unter vielen Losen selbst das ihres Lebens: „Dies ist der Tochter der Notwendigkeit, der jungfräulichen Lachesis Rede. Eintägige Seelen! ein neuer todbringender Umlauf beginnt für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erlosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst geloset hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann notwendig verharren wird".

[2]) Die Freiheit des menschlichen Willens (Werke, 4. Bd. II) S. 50.

[3]) a. a. O. S. 53.

stimmung jenes Begriffs. Er scheut sich allerdings nicht, seinen Indeterminismus als „Abwesenheit von Notwendigkeit in jeder Form" zu bestimmen und diese sogar ganz direkt mit „Zufälligkeit" gleichzusetzen,[1]) aber doch könnte er sich nach seinen späteren Ausführungen den Konsequenzen des von uns oben präcisierten Begriffs des aequilibrium arbitrii entziehen. Seine ganze Stellungnahme in dieser Frage beruht auf dem, was er als seinen „empiriokritischen Standpunkt" bezeichnet, d. h. auf der in sich selbst widerspruchsvollen Vertretung eines (letztlich willkürlich vollzogenen) Ausschnittes aus der Gesamtbetrachtung der Empiriokritiker. Wie nun aber der Empiriokritizismus selbst die wirklichen Probleme vielfach schärfer, als es gemeinhin geschieht, herausstellt, und wie Dunkmanns Hinneigung zum Empiriokritizismus zweifellos auf der Erkenntnis und Schätzung dieser scharfen Problemstellungen beruht, so verfolgt er auch in unserer Frage mit seinem Eintreten für das aequilibrium arbitrii eine berechtigte Tendenz. Es ist nämlich neuerdings mehrfach – auch von autoritativster Seite – so dargestellt worden, als ob das ganze Freiheitsproblem lediglich ein Scheinproblem sei, als ob blofs die richtige Bestimmung des Begriffs derjenigen „Willensfreiheit", die in der Wirklichkeit eine Rolle spiele und für sie von Bedeutung sei, nötig wäre, um eben damit sofort alle Schwierigkeiten zu heben.[2]) Man bestimmt dann für diesen Zweck jene Art von Willensfreiheit entweder als sittliche oder als psychologische Freiheit und sieht diese in der – gröfseren oder geringeren – Herrschaft der Vernunft über die ungeordneten Triebe

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 9.

[2]) F. Paulsen schreibt im System der Ethik: „Das Problem der metaphysischen Freiheit des Willens wird noch vielfach für eines der schwierigsten und gröfsten Probleme der Philosophie gehalten. Mir scheint es zu diesen nicht zu gehören. Es ist ein Problem, das unter bestimmten Umständen entstanden ist und mit dem Aufhören dieser Umstände verschwinden wird: es gehört der philosophierenden Theologie, der Scholastik, an:" ... „Freiheit des Menschen ist Herrschaft der Vernunft, Knechtschaft des Menschen ist Herrschaft der animalischen Begierden. Das ist die positive Bedeutung der Willensfreiheit. Und die Moralphilosophie sollte sich durch die Grille einiger scholastischer Metaphysiker, Freiheit des Willens als Ursachlosigkeit des individuellen Willens zu erklären, nicht bestimmen lassen, den so notwendigen und fruchtbaren Begriff des freien Willens überhaupt wegzuwerfen. Freiheit des Willens bedeutet nach dem allgemeinen Sprachgebrauch aller Menschen, abgesehen von jenen grillenhaften Spekulanten, die Fähigkeit, sein Leben

und die niederen Motive. Eine solche Freiheit habe der Mensch, bezw. er kōnne und solle sie gewinnen. Eine solche Freiheit besage aber auch nichts anderes, als dafs die jeweiligen Motive, welche für das Handeln des Menschen in Betracht kommen, sich nicht ohne weiteres und regellos geltend machen, sondern dafs sie vernünftiger Überlegung unterworfen werden bezw. unterworfen werden können. Soweit bei dieser Beurteilung des Sachverhalts noch Schwierigkeiten und Probleme übrig bleiben, gehören diese dann in das Gebiet der Sociologie; das Verhältnis des Socialwillens zu dem Individualwillen, das und das allein bezeichnet dann das Problem.

Diese Auffassung scheint mir indes dem gegebenen Thatbestand gegenüber nicht ausreichend zu sein; mir scheint, dafs sie das eigentliche Problem nur etwas zurückschiebt, um es dann zu verschleiern und der Aufmerksamkeit zu entziehen. Was ist das für eine Vernunft und worin besteht jene Vernunft, welche eine Herrschaft über Triebe und niederen Motive zu üben vermag? — Das wirkliche Problem, scheint mir, liegt tiefer; es mag zunächst, da die schärfere Bestimmung erst im folgenden gefunden werden kann, so ausgedrückt werden: Liegt der letzte Bestimmungsgrund für die Willenshandlungen des Menschen aufserhalb des Menschen,[1] oder liegt er — immer oder bisweilen, ganz oder teilweis — im Menschen? Vermag der Wille des Menschen sich selbst in Bewegung zu setzen und frei von sich aus unter den Motiven und

---

und Handeln durch Zwecke und Entschlüsse zu bestimmen.“ — Es mag erlaubt sein, das sehr abweichende Urteil eines anderen Vertreters der voluntaristischen Philosophie danebenzustellen. W. James schreibt: „But there is a problem, an issue of fact and not of words, an issue of the most momentous importance, which is often decided without discussion in one sentence, — nay, in one clause of a sentence — by those very writers who spin out whole chapters in their efforts to show, what ‚true‘ freedom is; and that is the question of determinism“. (The will to believe S. 149f.) und: „The theological form of all these disputes is the simplest and the deepest, the form from which there is the least escape, — not because, as some have sarcastically said, remorse and regret are clung to with a morbid fondness by the theologians as spirituel luxuries, but because they are existing facts of the world, and as such must be taken into account in the deterministic interpretation of all that is fated to be“. (ibid. S. 164.)

[1]) Mit dem Begriff „Mensch“ ist hier natürlich nicht das psychophysische Individuum gemeint.

Vorstellungen, die sich ihm darbieten, zu wählen oder unterliegt er restlos dem Zwange der Motive, sowie dem der Vorstellungsassociationen? Der Begriff der Wahlfreiheit ist also offenbar derjenige, der wenigstens für die erste Orientierung der eigentlich ausschlaggebende sein mufs. Dieser Begriff mufs weiterhin noch präcisiert werden; aber die Frage, welche in ihm zum Ausdruck kommt, ist die eigentlich entscheidende. Diese Frage war es auch, welche die Scholastiker zur Aufstellung ihrer Lehre vom aequilibrium arbitrii getrieben hat, diese Frage, welche die besprochenen Entscheidungen von Kant und Schopenhauer veranlafst hat.

Diese Frage stellt auch Dunkmann als die entscheidende hin, wenn er das liberum arbitrium indifferentiae als das allein brauchbare Streitobjekt bezeichnet. Geht er mit letzterem unbedingt zu weit, so gelangt er anderseits bezüglich jener eigentlichen Hauptfrage zu keinem befriedigenden Resultat und kann von seinem Standpunkt aus zu einem solchen nicht gelangen. Inwiefern und weshalb das nicht, werden wir unten sehen. Immerhin hat Dunkmann das Verdienst, auf das wirkliche Problem wieder nachdrücklich hingewiesen zu haben.

§ 29. Das Postulat des sittlichen Bewufstseins.

1. Es wäre für unseren Zweck das weitaus einfachste und zugleich entscheidendste, wenn wir die Wahlfreiheit als Thatsache der inneren Erfahrung unmittelbar aufzeigen könnten. Früher war das Bestreben der Vertreter des Indeterminismus in erster Linie darauf gerichtet, dieser Aufgabe wirklich zu genügen; und noch heute finden sich unter ihnen solche, welche auf diesem Wege zum Ziele gelangen zu können meinen. Der mehrfach genannte katholische Gelehrte Gutberlet z. B., der eine besondere umfangreiche Schrift über die Willensfreiheit veröffentlicht hat[1]), vertritt diesen Standpunkt auch noch in seinem neuesten Buch: Der Kampf um die Seele, 1899. Er unternimmt es, um die Thatsache der Willensfreiheit zu beweisen, das individuelle Bewufstsein von der eigenen Wahlfreiheit genauer zu analysieren und schreibt: „[Es] sagt uns das klarste Bewufstsein vor einer Willensentscheidung, dafs wir sie treffen oder unterlassen

---

1) C. Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda 1893, (271 Seiten).

oder auch ein anderes Beliebiges wählen können. Ich bin mir doch aufs klarste bewufst, dafs ich jetzt ausgehen, oder zu Hause bleiben, beim Ausgang diesen oder jenen Weg einschlagen, um diese oder jene Zeit wieder umkehren kann u. s. w. Auch nach getroffener Entscheidung kann ich in jedem Augenblick meinen Entschlufs ändern und anders wählen"[1]). Wir müssen uns indes überzeugen, dafs dieser Weg nicht wirklich zum Ziele führt. Direkt und unmittelbar ist die Wahlfreiheit in der inneren Erfahrung nicht aufzuweisen. Wir können nur feststellen, dafs wir eine bestimmte Handlung auf Grund einer bestimmten vorhandenen Willensrichtung oder Willensneigung ausführen, dafs diese Willensrichtung durch den Einflufs mannigfacher Motive bedingt ist, und dafs sie eine andere Richtung nehmen kann, wenn andere Motive in den Vordergrund treten[2]). Niemand hat die Selbsttäuschung derjenigen, welche die Wahlfreiheit als unmittelbare Thatsache der inneren Erfahrung aufweisen wollen, so treffend dargelegt, als Schopenhauer[3]), dessen Preisschrift über die Freiheit des menschlichen Willens der Beantwortung der Frage gilt: Läfst die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewufstsein beweisen? Schopenhauer verneint die so formulierte Frage gar zu allgemein; indes abgesehen davon zeigt er mit unübertroffener Klarheit, dafs die Vertreter einer direkt in der inneren Erfahrung vorzufindenden Wahlfreiheit immer nur das Verhältnis ihres Thuns zu ihrem Wollen im Auge haben,

---

[1]) a. a. O. S. 484 f.

[2]) Auch Augustin hat diesen Sachverhalt nicht klar erkannt; er zeigt aber anderseits doch eine bessere Einsicht in die Tiefe des Problems als viele der neuesten Bearbeiter desselben. Das psychologisch aufserordentlich interessante Kapitel 9 des 8. Buches der Konfessionen kommt vor allem in Betracht. „. . . Imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi, et resistitur. Imperat animus, ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium: et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut velit animus, nec alter est, nec facit tamen. Unde hoc monstrum, et quare istud? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet; et non fit, quod imperat. Sed non ex toto vult; non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit, quod imperat, in quantum non vult; quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non utique plena imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. . ."

[3]) Vgl. das Urteil von Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. II, S. 236.

dagegen an die eigentliche Frage nach der Freiheit des Wollens selbst gar nicht herankommen[1]). Danach müssen wir uns von vornherein dahin bescheiden, – zwar auch auf Grund der inneren Erfahrung — aber doch nur in indirekter Weise die Wahlfreiheit geltend zu machen.

Den sichersten Weg dazu bietet uns der Thatbestand des sittlichen Bewufstseins. Ich bin allerdings im Gegensatz zu fast allen neueren theologisch-protestantischen Bearbeitern unserer Frage der Meinung, dafs es nicht ausschliefslich und allein das sittliche Bewufstsein ist, für dessen Gebiet die ganze Frage der Willensfreiheit überhaupt ein wirkliches Problem bildet. Mir scheint vielmehr, dafs das letztere durchaus auch für das Gebiet des höheren begrifflichen Denkens der Fall ist. Indes das ist richtig, dafs die Frage im Gebiet des Sittlichen besonders brennend ist, dafs weiter hier die in Betracht kommenden Thatbestände besonders scharf zu fassen sind, und dafs mithin dieses Gebiet – methodisch betrachtet – als die gewiesene Grundlage für die Behandlung des Problems anzusehen ist.

2. Das Gebiet des sittlichen Bewufstseins machen wir also zu unserer Operationsbasis. Obgleich sich uns als Theologen dabei sofort jene ebenso schwierigen wie bedeutsamen Fragen aufdrängen, ob Sittlichkeit überall irgendwie zum Wesen der Religion gehöre, ob also die Entstehung der Religion mit der Entstehung des sittlichen Bewufstseins letztlich auf dieselbe Wurzel zurückgehe, oder ob vielmehr Religion und Sittlichkeit auch für die psychologische Betrachtung zwei ursprünglich ganz verschiedenartige Gröfsen sind, die erst später in Verbindung mit einander gesetzt sind, – so

---

[1]) Vgl. besonders die Zusammenfassung a. a. O. S. 23: „Das Selbstbewufstsein eines jeden sagt sehr deutlich aus, dafs er thun kann, was er will. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können, so folgt allerdings, dafs er auch Entgegengesetztes thun kann, wenn er will. Das verwechselt nun der rohe Verstand damit, dafs er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengesetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein dafs er, in einem gegebenen Fall, Entgegengesetztes wollen könne, ist schlechterdings nicht in obiger Aussage enthalten, sondern blofs dies, dafs von zwei entgegengesetzten Handlungen, er, wenn er diese will, sie thun kann, und wenn er jene will, sie ebenfalls thun kann: ob er aber die eine sowohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht".

lassen wir doch diese und ähnliche Fragen aus methodischen Rücksichten hier völlig beiseite, da sie für die Behandlung unseres Problems bis zu dem Punkte, der für uns der eigentlich wichtige ist, nicht unbedingt in Betracht gezogen zu werden brauchen, sie aber anderseits diese Behandlung durch neue Schwierigkeiten und Hypothesen belasten würden.

Was wir psychologisch als sittliches Bewufstsein bezeichnen, nennt der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens „Gewissen“; – nur dafs dabei meist an das eigene sittliche Bewufstsein gedacht ist, so dafs man mit Recht das Gewissen als das sittliche Bewufstsein „in der Anwendung auf sein eigenes Subjekt oder in seiner reflexiven Anwendung“ definiert hat[1]). Erkenntniskritisch ist das indes ziemlich belanglos, da sowieso die letzte Quelle für alle Kenntnis von Bewufstseinsthatsachen, mithin auch diejenige der sittlichen, allein die eigene Erfahrung ist, wir also von sittlichem Bewufstsein zunächst nur etwas wissen, insofern es sich bei uns selbst findet, und wir von sittlichem Bewufstsein anderer nur auf Grund von Analogieschlüssen sprechen können.

Das sittliche Bewufstsein, das Gewissen, psychologisch analysiert, bezeichnet die Thatsache, dafs wir bei uns selbst manche unserer Handlungen mifsbilligen, über sie das Urteil „böse“ ergehen lassen, andere dagegen billigen, als „gut“ betrachten. Diese Urteile beruhen auf einem unmittelbaren Innewerden, mag man dies nun als Gefühls- oder als Willensäufserung bezeichnen; jedenfalls ist es eine qualitativ eigenartig bestimmte Äufserung unseres Zustandsbewufstseins. Wir kennen Willensregungen, die mit dem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit auftreten. Ein autoritatives „du sollst“ charakterisiert diese Willensregungen. Sie werden von Pflichtvorstellungen begleitet, die sich uns geradezu aufdrängen, die einen Zwang auf uns ausüben und alle anderen Vorstellungen, die anderweitigen Interessen entspringen, beiseite schieben. Und dementsprechend stellen sich nach vollzogener oder

[1]) Th. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens. Eine Psychologie der Ethik, 1894, S. 20. — Dieses Buch von Elsenhans zeichnet sich vor der Mehrzahl der übrigen theologischen Arbeiten zur Sache dadurch aus, dafs es auf wirklicher psychologischer Analyse beruht und nicht blofs psychologische Schemata als ein äufseres Gerüst für die anderweitig gewonnenen Resultate verwertet.

verletzter Pflicht eigenartige Zustände innerer Befriedigung oder Beunruhigung ein, die ein ganz eigenartiges Gepräge tragen und die wir als Gewissensregungen bezeichnen. Diese Gewissensregungen sind charakteristisch verschieden von den sonstigen Lust- oder Unlustgefühlen, die durch das Gelingen oder Nichtgelingen versuchter Handlungen ausgelöst werden. Und der charakteristische Unterschied mufs wieder auf jene mit dem Anspruch auf autoritative Geltung auftretenden Pflichtvorstellungen und Willensregungen zurückgeführt werden.

Aufser Diskussion bleiben dürfen heute solche Ansichten, wie die, welche Gafs in seiner Lehre vom Gewissen, 1869, vorgetragen hat, wo er das Gewissen als eine blofse Thätigkeit bezeichnet, die jedoch nicht vollständig in den Kreis der Seelenvermögen hineinfalle, sondern nur die formelle Eigentümlichkeit der Seelenvermögen teile. Vielmehr ist das Gewissen, psychologisch analysiert, die Selbstbeurteilung eigenen Verhaltens auf Grund einer qualitativ eigenartigen Erregung des Zustandsbewufstseins, die vom Vorstellen erfafst als ein „du durftest nicht“ nach dem betreffenden Verhalten, und als ein „du sollst, du darfst nicht“ vor demselben sich geltend macht.

Das ist der psychische Thatbestand, der anerkannt werden mufs, der aber anderseits auch nicht durch fremdartige Eintragungen umgebogen werden darf. Letzteres geschieht bei jenen Dogmatikern, die im Gewissen als solchem unmittelbar eine Bezeugung Gottes, eine Stimme Gottes sehen wollen; insonderheit also von Schenkel, nach dem wir „uns im Gewissen unserer selbst nicht lediglich, wie wir als solche, sondern immer so, wie wir auf Gott bezogen sind, bewufst sind“, so dafs also „im Gewissen das Selbstbewufstsein auf ursprüngliche Weise immer zugleich mit dem Gottesbewufstsein gesetzt ist“.[1])

Diese und ähnliche Bestimmungen beruhen auf einer Eintragung. Die Analyse der psychischen Thatsache des Gewissens führt nicht auf ein Bewufstsein Gottes oder göttlicher Beeinflussung. Ob es für den einzelnen Anlafs oder Stütze seines Gottesglaubens, und anderseits, ob es der Reflexion Erkenntnisgrund für die

---

[1]) Schenkel, Christliche Dogmatik, vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt, 1858. S. 135 ff.

Wahrheit der religiösen Lebensanschauung werden kann, das sind Fragen für sich.

Auf den einfachen, oben analysierten psychischen Thatbestand gehen wir also zurück. An diesem Thatbestand kann uns der Umstand nicht irremachen, dafs — inhaltlich betrachtet — das sittliche Bewufstsein der Menschen sich in der allermannigfaltigsten Weise geändert hat. Es giebt in der Geschichte der Menschen kein ein für allemal feststehendes Sittengesetz, sondern es giebt nur sittliche Normen und Ideale bestimmter Völker und Epochen. Aber das ändert, wie gesagt, an dem psychischen Thatbestand nichts. Dieser selbst ist derselbe, soweit wir Menschen kennen und ihre Überlieferungen zu deuten verstehen.

Und ebensowenig darf uns an jenem Thatbestand die Verschiedenheit der Ansichten irremachen, die über die Entstehung des sittlichen Bewufstseins, des Gewissens, aufgestellt sind. Mag es auf einer ursprünglichen eigenartigen Mitgift jedes einzelnen beruhen, oder auf einer Anlage, die sich in der Geschichte, wie wiederum beim einzelnen von Stufe zu Stufe entwickelt, oder mag es sich aus der intellektuellen Bearbeitung socialer Instinkte heraus entwickelt haben: das sind höchst interessante und wichtige Fragen; aber ihre Beantwortung nach dieser oder jener Seite kann keinesfalls veranlassen, den uns vorliegenden Thatbestand des sittlichen Bewufstseins zu leugnen oder wegzuinterpretieren. Nur soweit haben wir selbst auf diese Fragen einzugehen, als nötig ist, um die eben ausgesprochene These hinreichend zu begründen.

Wenn wir auf das Ganze der Menschheit und der Geschichte sehen, so ist der Inhalt der Pflichtvorstellungen — wie schon gesagt — ein sehr verschiedenartiger. Man kann vielleicht fragen, ob es irgendetwas giebt, das nicht schon einmal aus Pflicht und Pflichtbewufstsein gethan wäre, bis hin zu den Dingen, die wir uns nur als Handlungen völlig pflichtvergessener Menschen vorstellen können.[1]) Aber auch nur im Inhalt beruht diese Verschiedenartigkeit. Im übrigen mufs überall jenes charakteristische Merkmal,

---

[1]) Sehr eindringlich hat Rauwenhoff dies zum Ausdruck zu bringen gewufst: „Elternmord, Kindermord, Unzucht, Lüge, Diebstahl, Rache, Verrat, es ist alles aus der Idee der Pflicht heraus gethan worden“. Religionsphilosophie, deutsch von Hanne, S. 180.

das autoritative „du sollst“, vorhanden sein und gewesen sein. Denn zu dieser Annahme berechtigt uns – abgesehen von den direkt und indirekt überlieferten Zeugnissen – der Umstand, dafs wir von uns selbst her, von unserem eigenen Entwicklungsgang her, eine Verschiedenartigkeit der Pflichtvorstellungen bei gleichbleibendem autoritativen Charakter derselben kennen. Also das steht von vornherein fest, dafs wir den Inhalt der Pflichtvorstellungen als Produkt der geschichtlichen Entwicklung ansehen müssen, dafs uns aber jedenfalls dieser Umstand nicht berechtigt, auch jene formale Eigenart des Pflichtbewufstseins, den autoritativen Charakter, als Produkt natürlicher Verhältnisse und Einflüsse zu betrachten. Wollten wir diese beiden Dinge ohne weiteres einander gleichsetzen, so würden wir damit dem Thatbestand, den wir aus eigener Erfahrung kennen, widersprechen. Aber nun müssen wir allerdings jene Frage näher ins Auge fassen, ob nicht doch auch die spezifische Eigenart des sittlichen Willens, der Charakter autoritativer Geltung als Produkt natürlicher Entwicklung zu begreifen und in dieser Weise restlos zu erklären ist. Das ist neuerdings besonders in Anlehnung an den Darwinismus versucht worden.

Paul Rées Buch über die Entstehung des Gewissens (Berlin 1885) kann als typisches Beispiel gelten. Das Gewissen mit den nun mehrfach angegebenen charakteristischen Merkmalen erscheint da als Ergebnis künstlicher Anzüchtung, als Produkt zufälliger geschichtlicher Entwicklung. Der Ausgangspunkt und die treibenden Momente dieser Entwicklung sollen in rein natürlichen, nämlich egoistischen Nützlichkeitsrücksichten zu finden sein. In allmählicher unmerklicher Umbildung sollen sich aus rein egoistischen Trieben ethische Regungen, zunächst sogenannte altruistische Motive, gebildet haben; altruistische Motive oder Triebe, das sind solche, auf Grund deren einer für den anderen eintritt. Denn, sagt man, es erhalten sich diejenigen Gemeinschaften am besten, in denen sich die verhältnismäfsig gröfste Anzahl von Individuen findet, die einander zu unterstützen bereit sind. Daher sind diejenigen Handlungen, durch welche das Wohl des Ganzen befördert wurde, mehr und mehr wertgeschätzt, als gut ausgegeben worden. So seien altruistische Handlungen, die zunächst aus Selbstsucht geübt wurden, allmählich um ihrer selbst willen gerühmt, die ursprünglich egoistischen Motive seien vergessen worden, und die selbstlosen an ihre Stelle

getreten. Also: ursprünglich hat der einzelne nur egoistisch gehandelt; dann aber hat er erkannt, dafs ihm manches, was ihm augenblicklich keinen Vorteil bringt, wie das Eintreten für andere, doch von Nutzen ist. Und so hat sich die Gewohnheit gebildet, die egoistischen Motive zu verschweigen und den Schein der Selbstlosigkeit zu erwecken. Dadurch aber sei diese in der Wertung immer höher gestiegen und die folgenden Generationen hätten schliefslich die selbstlosen Motive von vornherein als selbstlose überkommen. So also seien Tugendtriebe und mit ihnen Gewissensregungen entstanden.

Diese Theorie enthält – wie die Darwinsche Abstammungslehre, an die sie sich anlehnt – logische bezw. psychologische Widersprüche in sich selbst. Wenn sich die sittlichen Willensregungen auf dem Wege allmählicher, ganz natürlicher Umbildung aus ursprünglich rein egoistischen Trieben entwickelt hätten, wenn also mit anderen Worten ursprünglich nur egoistische „Motive" vorhanden gewesen wären, so hätte es niemals bis zu dem Punkte kommen können, dafs selbstlose Handlungen um ihrer selbst willen geschätzt wurden, damit dann diese Tugendtriebe weiter ausgebildet und gestärkt würden. Innerhalb je einer Generation konnte es nicht dazu kommen; denn es kann ja keine Rede davon sein, dafs egoistische Interessen allein oder doch vorzugsweise durch altruistisches Handeln befördert werden. Aber ebensowenig hätte es in den folgenden Generationen dazu kommen können; denn die Erziehenden hätten doch wieder bei den egoistischen Motiven anknüpfen müssen, da es andere noch nicht gab; sie hätten die sittliche Willensbestimmung als nützlichsten Weg zur Erreichung der egoistischen Ziele empfehlen und lehren müssen. Dann konnte es aber nicht zum Vergessen dieser egoistischen Triebe und folglich nicht zur Ausbildung rein sittlicher Motive kommen.

Also die ganze Betrachtung kann jedenfalls nicht die einzigartige Beschaffenheit des sittlichen Willens als notwendiges Schlufsglied einer sich selbst entwickelnden Reihe verstehen lehren. Wir werden immer wieder auf die Anerkennung der thatsächlich bestehenden Eigenart des sittlichen Willens zurückgewiesen, d. h. auf die Anerkennung seines autoritativen Charakters, seines Charakters autoritativer Geltung.

3. Setzt nun dieser Charakter des sittlichen Bewufstseins

Freiheit des Wollens im Sinne der Wahlfreiheit voraus, und wie ist die letztere näher zu bestimmen?: das sind die Fragen, die uns jetzt zu beschäftigen haben.

Das in diesen Fragen beschlossene Problem ist neuerdings besonders durch zwei Abhandlungen im 9. Jahrgang der Zeitschrift für Theologie und Kirche gefördert worden, die beide den Titel „Schuld und Freiheit“ tragen, und deren eine Rolffs, die andere Gottschick zum Verfasser hat. Es scheint mir praktisch, auf die Ausführungen von Rolffs etwas näher einzugehen. Diejenigen von Gottschick geben sich als kritische Bedenken zu jenen. Ich treffe in der Beurteilung der letzteren mit Gottschicks sachkundiger und scharfsinniger Kritik vielfach zusammen; immerhin ist meine Gesamtbetrachtung eine anders orientierte, daher sehe ich davon ab, auch auf die Ausführungen Gottschicks durchweg im einzelnen einzugehen.

Das Endresultat von Rolffs faſst sich in der These zusammen, daſs die Freiheit für den Menschen nicht in der Vergangenheit und Gegenwart zu suchen sei, sondern in der Zukunft. Das Sittengesetz fordere und garantiere so wenig ein „du hättest anders können“, wie ein „du kannst anders“; wohl aber fordere und garantiere es die Freiheit der Willensentscheidung für die Zukunft. Auf das menschliche Leben in seiner Gesamtheit übertragen bedeutet dann dieses Resultat zugleich, daſs die Freiheit des Wollens nicht dem einzelnen, sondern der Menschheit als ganzer zukommt. Seine dieser These dienende Beweisführung unterbaut Rolffs zunächst durch zwei weitergreifende und allgemeinere Gedankenreihen. Bereits diese beiden fundamentalen Gedankenreihen sind in der von Rolffs vorgetragenen Form nicht einwandsfrei. Die eine bezieht sich auf das Verhältnis des Schuldbewuſstseins bezüglich einer einzelnen bestimmten Handlung zu der Beurteilung der ganzen Person; die andere auf das Verhältnis des Schuldbewuſstseins des einzelnen zu der Gesamtheit, der er angehört.

Das erstere anlangend behauptet Rolffs, das Objekt, auf das sich die Thätigkeit des Gewissens bezieht, seien nicht unsere Handlungen, sondern unsere Persönlichkeit als ganze. Die einzelnen Handlungen bildeten nur die Veranlassung zu dem Gewissensurteil, sie lieferten den Erkenntnisgrund, auf den hin der Unwert der Persönlichkeit zum Bewuſstsein komme. Dieses letztere aber sei

gerade das eigentlich Wesentliche; das Gewissen verurteile letztlich nicht bestimmte einzelne unserer Handlungen, sondern es überzeuge uns vom Unwert unserer Persönlichkeit. Rolffs beruft sich für diese These auf Shakespeare, den grofsen Gewissensdichter, wie ihn Seeberg mit Recht genannt hat, insonderheit auf den berühmten Monolog Richards III. im 5. Akt des gleichnamigen Schauspiels. Nun ist Rolffs meines Erachtens damit ganz im Recht, dafs er die Aufmerksamkeit auf den hervorgehobenen Punkt lenkt. Aber er übertreibt sofort die Geltung und Bedeutung desselben. Einerseits betont er nicht hinreichend, – ohne es freilich direkt auszuschliefsen – dafs doch das Gewissensurteil immer bei bestimmten einzelnen Handlungen einsetzt; insofern beruht es auf einer ganz richtigen Wiedergabe des wirklichen Sachverhalts, wenn Seeberg sagt: „Das Objekt, auf das sich die Thätigkeit des Gewissens bezieht, sind unsere Handlungen“.[1]) Anderseits übersieht Rolffs im Interesse seiner Theorie, die sich auch damit als einseitig erweist, dafs das Gewissensurteil und Schuldgefühl keineswegs immer und notwendig die Überzeugung vom Unwert der Persönlichkeit einschliefst, auch bei sittlich ernsten Charakteren nicht. Diese Überzeugung kann durch die Gewissensregung ausgelöst werden; die letztere mufs also allerdings in irgendwelcher Beziehung zur Persönlichkeit, psychologisch gesprochen zum Ich, stehen; aber jene Überzeugung ist nicht immer und nicht notwendig mit der Gewissensregung verbunden. Die Beispiele, die Rolffs anführt, sind einseitig ausgewählt; und die Ausführung des Beispiels von dem Schulbuben, der aus des Nachbars Garten Äpfel gestohlen hat, beruht auf unrichtiger psychologischer Analyse. Das Gewissen zwingt den Buben so wenig, seinen Wert mit dem Wert seiner Genossen zu vergleichen, – ich erinnere mich solcher Fälle sehr genau –, wie der Vater, wenn anders er ein verständiger Mann ist, sein Urteil nicht dahin zusammenfafst: „du bist ein schlechtes Kind“, sondern es dabei bewenden läfst, zu sagen: „du hast schlecht, du hast unrecht gehandelt, das darfst du nicht wieder thun“, und zur Bekräftigung dessen – vorausgesetzt, dafs er auch in dieser Beziehung ein verständiger Mann ist – die angemessene Strafe hinzufügt. So, scheint mir, mufs jener Fall wenigstens dann beurteilt werden, wenn er so

---

[1]) Seeberg, R., Gewissen und Gewissensbildung, 1896, S. 11.

harmlos liegt, wie Rolffs ihn zunächst schildert, d. h. wenn nicht irgend welche erschwerenden Umstände, wie Übertretung eines ausdrücklichen Verbots oder ähnliches, hinzukommen.

Was das andere angeht, die Beziehung des Schuldbewufstseins des einzelnen zu der Gemeinschaft, der er angehört, so ist die Hervorhebung der Thatsächlichkeit dieser Beziehung zunächst auch ganz berechtigt. Aber wieder übertreibt Rolffs die Bedeutung dieser Beziehung und gefährdet damit geradezu die spezifische Eigenart des sittlichen Bewufstseins. Wohl ist für den einzelnen das Leben in einer Gemeinschaft und in Beziehungen zu dieser Gemeinschaft die Voraussetzung für Entstehung und Entfaltung seines sittlichen Bewufstseins, aber in jedem einzelnen Fall ist doch das Urteil dieses sittlichen Bewufstseins – soweit es nämlich wirklich sittlich ist – ganz unabhängig von allen Urteilen oder Vorurteilen der Umgebung. Das gerade macht im einzelnen Fall das Urteil und das entsprechende Handeln erst zu einem wahrhaft sittlichen. Wie unrichtig Rolffs These in ihrer Verallgemeinerung ist, kann ich sogleich an der Verwertung zeigen, die er von ihr für die Frage von der Freiheit macht, denn das eigentliche Problem der Freiheit wird davon noch nicht notwendig berührt. Jenen Prämissen zufolge ist es nach Rolffs „die sittliche Gemeinschaft, durch die wir die moralische Freiheit besitzen.“ Das ist – in dieser Formulierung – falsch. Die moralische Freiheit haben wir letztlich lediglich durch uns selbst.[1]) Die Beispiele, die Rolffs anführt, sprechen nicht für, sondern gegen ihn. Denn es gilt doch glücklicherweise nicht von allen Afrikareisenden, dafs sie unter das Niveau der bürgerlichen Gerechtigkeit herabsinken, wenn sie die sittliche Gemeinschaft hinter sich gelassen haben. Und wenn die Missionare darüber klagen, dafs sie in ihrer Einsamkeit schweren Versuchungen ausgesetzt sind, so nimmt doch offenbar auch Rolffs nicht an, dafs sie diesen Versuchungen durchweg unterliegen. Ob dann, um die Versuchungen zurückzuweisen, die religiöse Kraft aufsergewöhnlich angespannt werden mufs, macht für die Frage nichts aus. Vollends unrichtig ist es, wenn Rolffs in Verfolg seiner Auffassung weiter behauptet: „Unser Glaube an die eigene Freiheit findet

[1]) Dieser Satz darf nicht mifsverstanden und als pelagianisch gedeutet werden. Die religiöse Betrachtung, dafs die Freiheit Geschenk Gottes ist, wird durch ihn in keiner Weise ausgeschlossen.

seinen Halt an der Freiheit der andern als einer Thatsache unserer Erfahrung". – Einen „Halt" ja, – im Sinne einer „Stütze", aber nicht „seinen Halt" im Sinne der letzten, entscheidenden Grundlage. Vielmehr da verhält es sich mit meinem Glauben an die eigene Freiheit gerade umgekehrt. Dieser Glaube selbst ist das absolut feste und sichere. Diesen Glauben würde ich auch dann nicht aufgeben, wenn mir exakt nachgewiesen werden könnte und würde, dafs alle anderen Menschen keine solche Freiheit haben. Ich würde die Achseln zucken und entgegnen: nun gut, dann haben eben alle anderen Menschen keine Freiheit, ich aber habe sie, kann und soll sie haben.

Auf dieser Unterlage führt nun Rolffs seine eigentliche Freiheitstheorie auf; sie ist meines Erachtens ebenso einseitig wie jene, enthält aber ebenso wichtige Wahrheitsmomente und bedeutet eine wirkliche Förderung des Problems. Das hat auch Gottschick anerkannt, doch hat Gottschick selbst meines Erachtens das wichtigste Moment der Rolffsschen Theorie wieder zu sehr zurückgeschoben. Ich habe diese Theorie schon oben kurz skizziert; wir können sie jetzt für unseren Zweck in zwei Hauptthesen auseinanderlegen, eine negative und eine positive. Die negative lautet: das Freiheitsbewufstsein, das mit dem Schuldgefühl notwendig verbunden ist, geht nicht auf die Vergangenheit und bedeutet also nicht das Bewufstsein, dafs man anders habe handeln können, als man thatsächlich gehandelt hat. Die positive These lautet: das Freiheitsbewufstsein im Schuldgefühl geht auf die Zukunft, und ist das Bewufstsein, dafs man die Fähigkeit erreichen kann, dem Sittengesetz zu gehorchen.

Dafs also das sittliche Bewufstsein ein Freiheitsbewufstsein, ein Bewufstsein der Wahlfreiheit einschliefse, setzt Rolffs voraus. Dabei soll der Begriff Freiheitsbewufstsein nicht in dem Sinne verstanden werden, dafs damit ohne weiteres die Thatsächlichkeit solcher Freiheit konstatiert sei, sondern es soll nur der menschliche Glaube an die sittliche Freiheit damit zum Ausdruck gebracht werden. Und die Notwendigkeit, überhaupt an die sittliche Freiheit zu glauben, werde – sagt Rolffs – mit Recht aus dem Gefühl der Verpflichtung gefolgert. Es scheint mir richtiger, für den letzteren Begriff den des sittlichen Bewufstseins überhaupt einzusetzen, das wir vorher nach seinen wichtigsten Seiten und Momenten charakterisiert haben. Ebenso ersetze ich den Begriff der Freiheit durch den wenigstens

bereits etwas präciseren der Wahlfreiheit, also den der sittlichen Freiheit durch den der sittlichen Wahlfreiheit.

Dann scheint es mir aber eine glückliche Formulierung zu sein, wenn man vorab sagt, aus dem Thatbestand des sittlichen Bewufstseins ist die Notwendigkeit zu folgern, überhaupt an die sittliche Wahlfreiheit zu glauben.

4. Wir haben demnach jetzt zuerst zu untersuchen, wie dieser Glaube an die sittliche Wahlfreiheit näher zu bestimmen ist.

Und da mufs zunächst gegenüber der herkömmlichen Betrachtungsweise des Indeterminismus, die mit dem Kantischen „du kannst, denn du sollst" argumentiert, mit Rolffs betont werden, dafs das sittliche Bewufstsein nicht immer den Glauben an die Fähigkeit, ein bestimmtes sittliches Gebot zu gegebener Zeit zu erfüllen, einschliefst oder auch nur zuläfst. Dann kann daraus für den betreffenden Fall auch nicht die Freiheit des auch anders gekonnt Habens gefolgert werden. Es giebt Augenblicke, in denen wir uns dem sittlichen Gebot gegenüber direkt unfrei fühlen; wir wissen deutlich und sicher, was die Pflicht von uns fordert, wir wissen aber auch ebenso bestimmt, dafs wir ihr jetzt nicht genügen können. Die pflichtwidrige Bethätigung überkommt uns mit Naturzwang; es ist, als drängte sie sich uns auf, als geschehe sie uns an. Ich habe mir vorgenommen, an diese oder jene Dinge nicht zu denken, weil sie meine Arbeitskraft beeinträchtigen und die Erfüllung meiner Pflichten erschweren, zeitweise womöglich verhindern. Dieser Vorsatz ist mir zur sittlichen Pflicht, zu einem strikten sittlichen Imperativ geworden. Ich weifs ganz bestimmt, es ist für mich Pflicht, ihn zu befolgen. Demgemäfs dränge ich denn auch die betreffenden Gedanken oder Erinnerungen, sobald sie mir kommen wollen, zurück, und ich habe eine ziemliche Übung darin, das gegebenenfalls verhältnismäfsig leicht durchzusetzen. Aber je und dann geschieht es, dafs jene Gedanken und Erinnerungen sich mir mit einer ganz anderen Intensität aufdrängen, wie gewöhnlich; instinktiv merke ich, diesmal komme ich nicht gegen sie auf; wohl setze ich noch meinen Willen gegen sie und bediene mich dabei in umfangreicherem Mafse, als gewöhnlich, der Hilfsmittel, die mich die Praxis hat finden lassen: aber es ist vergebens; es geschieht diesmal, was ich von vornherein wufste, jene Gedanken oder Erinnerungen setzen sich gegen meinen Willen in meinem Bewufstsein

durch, sie überwältigen mich, ich werde ihr Sklave. So bestätigt sich mir diesmal die Erfahrung des Paulus: „Das Wollen habe ich, aber das Vollbringen des Guten finde ich nicht; denn ich thue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse treibe ich, das ich nicht will". Wenn Gottschick in Bezug auf diese Worte bemerkt,[1]) Paulus habe hier klarerweise die Fälle vor Augen, dafs sein Wille... entweder durch einen unwiderstehlichen Affekt fortgerissen wird..., oder aber durch die unüberwindliche Macht des Lebenstriebes gehindert wird, das Gute zu thun, was er will, – so ist das meines Erachtens völlig richtig, ändert doch aber an dem psychologischen Thatbestand nichts. Und zwar müssen sich nun jene Gedanken oder Erinnerungen erst in irgend einem Mafse auswirken, ehe ich sie wieder los werde. So bestätigt sich mir irgendwie auch die Erfahrung des Augustin, da er von den eigenen verba lenta et somnolenta spricht: modo, ecce modo, sine paululum; sed ‚modo et modo' non hab[ent] modum et ‚sine paululum' in longum i[t].[2])
In Bezug auf diese Erfahrungen des Augustin macht allerdings Gottschick mit vollem Recht geltend, dafs hier ein Unterschied zu denjenigen des Paulus zu beachten sei, dafs nämlich Augustin den Zwiespalt, von dem er hier spricht, nicht als einen solchen zwischen Pflicht und Neigung, zwischen Sollen und Wollen, vielmehr als einen solchen zwischen zwei Neigungen charakterisiere. Der Gedanke der individuellen Pflicht bleibe dabei fern. Mir scheint zwar, man darf sagen, Augustins psychologische Analyse lasse hinreichend erkennen, dafs das individuelle Pflichtbewufstsein doch mitgewirkt habe, ja geradezu die treibende Kraft gewesen sei, und dafs nur die Darstellung jenen Gedanken ganz zurücktreten lasse. Aber immerhin von der Darstellung, wie sie uns vorliegt, gilt, was Gottschick ausführt.

Indes Gottschick selbst giebt doch zu, dafs das nichts daran ändere, dafs die Erlebnisse, die Paulus im Römerbrief VII, 14–25 schildert, einem weitverbreiteten Typus entsprechen. Gottschick giebt also zu, es gebe viele, bei denen mit dem Gefühl der Verpflichtung zu einer bestimmten Handlungsweise das Bewufstsein verbunden ist, eine dem Guten entgegengesetzte Tendenz reifse mit allmächtiger Gewalt zu pflichtwidrigen Bethätigungen in Wort

[1]) a. a. O. S. 337.
[2]) Konfessionen VIII, 5.

und Handlung fort und verhindere mit unüberwindlicher Widerstandskraft die pflichtmäfsigen Bethätigungen. Indes trotzdem erkennt er unsere These – dafs das sittliche Bewufstsein nicht immer den Glauben an die Fähigkeit, ein bestimmtes sittliches Gebot zu gegebener Zeit zu erfüllen, einschliefse oder auch nur zulasse – er erkennt diese These nicht an. Er argumentiert nämlich so. Wenn man jene von ihm zugestandene Erscheinung näher zergliedere, so sei keine Frage, dafs das Bewufstsein der Unfähigkeit, die verpflichtende Forderung zu erfüllen, sich nicht sofort mit dem Eintritt des Bewufstseins der betreffenden Verpflichtung einstelle, sondern erst nachträglich aus der Erfahrung erwachse, wie oft die Bestrebung die sittliche Norm in Thun und Lassen zu erfüllen, gescheitert sei; so sei Kant doch im Recht, wenn ihm das Bewufstsein „ich kann“ mit dem anderen „ich soll“ unmittelbar gegeben ist. Aber diese Reflexion Gottschicks scheint mir dem psychologischen Thatbestand nicht gerecht zu werden. In solchen Fällen, wie ich sie vorher im Auge hatte, ist das Bewufstsein der Unfreiheit von vornherein da; allerdings ist es überhaupt nur auf Grund früherer Erfahrungen möglich; aber im bestimmten Einzelfall ist es dann doch wirklich von vornherein da. Zu diesem Thatbestand, wie ich ihn vorher aus der eigenen inneren Erfahrung festgestellt habe, stimmen die Zeugnisse von Paulus und Augustin mit dem, was sie selbst direkt besagen; es ist daher nicht erlaubt, sie in anderem Sinne umzudeuten.

Was Gottschick zum Beweise dafür, dafs letzteres doch geschehen müsse, anführt, schein mir auf dialektische Spitzfindigkeit hinauszukommen. Zwei solcher Gründe giebt es nach Gottschick. Zunächst nämlich könne von einem wirklichen Erleben des Gefühls der Verpflichtung nur die Rede sein, wo dies Gefühl den Antrieb zu dem entsprechenden sittlichen Thun auslöse, wo es zu sittlichem Wollen werde. Nun aber sei das wirkliche Wollen von dem blofsen Wunsche, der Velleität, gerade durch das Bewufstsein von der Erreichbarbeit des vorgestellten Ziels unterschieden. Also sei mit dem Gefühl der sittlichen Verpflichtung, sobald und solange es lebendig und ernst sei, auch das Bewufstsein notwendig verbunden: ich kann, was ich soll. Diese Argumentation beruht offenbar auf einer petitio principii; denn sie arbeitet mit einem Begriff des Wollens, der gerade in Bezug auf den Punkt, der in Frage steht und der auf Grund der Erfahrung entschieden werden soll, bereits nach einer

bestimmten Seite hin im voraus festgelegt ist. Und ähnlich steht es meines Erachtens auch mit dem zweiten Grund Gottschicks. Hier führt Gottschick folgendes aus. Das Bewufstsein eines bestimmten sittlichen Soll trete nach der Natur der Sache nicht ein, ohne auch die ihm entgegenstehenden Motive ins Bewufstsein zu heben, die in dem gegebenen Fall dem sittlichen Motiv untergeordnet werden sollen. Nun bedeute aber das Gefühl der sittlichen Verpflichtung nichts anderes als das Bewufstsein des unbedingten Wertes, den die geforderte Bethätigung an sich und für mich, den zum Handeln Berufenen, habe. Sobald ein anderes Motiv mit dem sittlichen, in seiner verpflichtenden Kraft im Bewufstsein befindlichen verglichen werde, erhebe sich folglich das Bewufstsein, dafs der Wert, den es an sich und für mich hat, keinen Vergleich mit dem Wert des sittlichen Motivs aushalte, dafs das letztere ausschliefslich und unbedingt Recht habe, auch wenn es die Aufopferung von noch so wertvollen anderen Motiven verlange. Gottschick fügt noch ausdrücklich hinzu, dafs dies so sei, das sei ebenso eine unabweisbare logische Forderung wie eine wirkliche Erfahrungsthatsache, die auch durch die erfahrungsmäfsige Tendenz des natürlichen Selbst bestätigt werde, den Eindruck der Unbedingtheit der Verpflichtung durch allerlei Vorwände, Exceptionen, Restriktionen abzuschwächen und so der sittlichen Forderung abzustreiten, dafs sie im konkreten Falle zu Recht bestehe. Soweit stimme ich Gottschick vollständig zu. Dagegen scheinen mir seine nächsten Sätze wieder auf einer rein logischen Erschleichung zu beruhen. Gottschick folgert jetzt nämlich aus jenem Thatbestand so. Da die Stärke der Motive auf dem Gefühl für den Wert, den sie für mich besitzen, beruhe, so sei mit dem Bewufstsein der sittlichen Verpflichtung, solange es noch nicht verdunkelt sei, weiter das andere Bewufstsein gegeben, dafs das sittliche Motiv im Vergleich mit den entgegenstehenden nicht nur an sich das berechtigte, sondern auch für mich das stärkere sei; dies sei aber nichts anderes, als das Bewufstsein, dafs ich die Fähigkeit habe, ihm zu folgen und die anderen aufzuopfern, also das Bewufstsein der Wahlfreiheit auch für diesen bestimmten gegenwärtigen Fall wie stets für alle bestimmten einzelnen Fälle. Diese Sätze Gottschicks bringen nicht eine wirkliche Erfahrungsthatsache zum Ausdruck; sie sind rein logisch erschlossen; und zwar sind sie unrechtmäfsig erschlossen, denn sie rechnen wieder mit einer petitio

principii, nämlich mit der, dafs die Stärke der Motive auf dem Gefühl für den Wert, den sie für mich bedeuten, beruhe. Diese These schliefst ja in der That die Entscheidung der ganzen Streitfrage mittels einer Begriffsbestimmung bereits in sich. Die Begriffsbestimmung aber ist meines Erachtens psychologisch unrichtig. Sie beruht auf der Voraussetzung, dafs Intensität und Wertbedeutung der sittlichen Gefühlsregungen einander proportional sind. Da nun die Wertbedeutung der sittlichen Gefühlsregung ihre Qualität ausmacht, so wäre jene Voraussetzung psychologisch auf die andere zurückzuführen, dafs Intensität und Qualität der Gefühlsregungen einander proportional seien. So formuliert erweist sich aber diese Voraussetzung ohne weiteres als falsch, da sich mit ihr gar kein eindeutiger Sinn verbinden läfst. Jene Voraussetzung Gottschicks würde denn auch letztlich dahin führen, die charakteristische Eigenart des sittlichen Bewufstseins zu verkennen, dafs es nämlich durch eine qualitativ eigenartige Bestimmtheit charakterisiert wird. Das ist aber gerade die primäre Bestimmung, die bezüglich des sittlichen Bewufstseins auf Grund des psychologischen Thatbestandes getroffen werden mufs, und die in sich selbst so sicher und unbezweifelbar ist, dafs sie nicht durch Gleichsetzung mit einer anderen keineswegs gleich sicheren Bestimmung zu nur hypothetischer Geltung herabgedrückt werden darf.

5. Nach alledem mufs es also trotz Gottschicks Widerspruch dabei bleiben, dafs das sittliche Bewufstsein nicht immer den Glauben an die Fähigkeit, ein bestimmtes sittliches Gebot zu gegebener Zeit zu erfüllen, einschliefst. Absichtlich wiederhole ich damit die schon vorher aufgestellte scharf präcisierte These, wie ich sie vertrete. Indem Rolffs eine solche scharfe Abgrenzung unterläfst, gelangt er zu einseitigen und falschen Aufstellungen, die Gottschicks wohlbegründeten Widerspruch hervorgerufen haben. Vor allem kommt da die positive und eigentliche Hauptthese von Rolffs in Betracht, welche das Freiheitsbewufstsein (— immer in dem besprochenen Sinne des Worts —) mindestens für eine Anzahl von Fällen, und zwar gerade von besonders wichtigen Fällen, sich allein auf die Zukunft beziehen läfst. „Das Schuldgefühl drängt uns zu dem Schlufs, der treffend von Kant formuliert ist (Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft. Erstes Stück. Allgem. Anmerk.): wir sollen bessere Menschen sein, folglich müssen wir es auch

werden können. So gewifs sich die sittliche Freiheit nicht als die vorausgehende Bedingung des Schuldgefühls nachweisen läfst, so sicher wird sie unter dem Druck des Schuldgefühls als zu erreichendes Ziel geglaubt. Es giebt kein Schuldgefühl ohne sittliche Freiheit; aber diese Freiheit ist nicht eine Thatsache der Vergangenheit, sondern eine Aufgabe der Zukunft. Wir schliefsen nicht: weil wir uns schuldig fühlen, müssen wir frei sein, sondern: weil wir uns schuldig fühlen, müssen wir frei werden können. Die Freiheit liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft; sie ist nicht ein Gegenstand des theoretischen Wissens, sondern ein Postulat des praktischen Glaubens"[1]). Bezüglich dieser Auffassung von Rolffs ist indessen zunächst schon darauf hinzuweisen, dafs, wenn sie richtig wäre, dann das ganze „Freiheitsbewufstsein" aufserordentlich viel von seinem Wert verlieren würde. Denn da, wie wir gesehen haben, dieses Freiheitsbewufstsein überhaupt nur als Glaube an sittliche Freiheit existiert, so würde auf dem Gebiet des rein Sittlichen die vollständige Verlegung des Freiheitsbesitzes in die Zukunft eine Behauptung desselben ohne jede Bürgschaft bedeuten. Es würde hier das fehlen, was dem religiösen Glauben – auch soweit er sich auf die Zukunft bezieht – seine Kraft giebt, nämlich ein wenn auch noch so geringes Mafs gegenwärtiger Erfahrung, gegenwärtigen Besitzes. Ein solches Freiheitsbewufstsein würde sich dem Einwand gegenüber, auf Illusion zu beruhen, in der übelsten Lage befinden. Weiter aber ist die Thatsächlichkeit eines solchen Freiheitsbewufstseins, wenigstens sofern letzteres als allgemeines zum Wesen des sittlichen Bewufstseins gehöriges in Anspruch genommen wird, sehr zu bezweifeln. Rolffs gewinnt sein Resultat zunächst auf „dialektischem" Wege[2]), nämlich mittels Zusammenarbeitung seiner oben besprochenen grundlegenden Aufstellungen. Erst nachträglich sucht er den „empirischen Nachweis" für die Richtigkeit desselben zu erbringen. Aber auch dieser empirische Nachweis arbeitet nicht mit psychologischen Thatsachen, sondern mit Schlüssen und zwar sehr anfechtbaren.

Mit dem Schuldgefühl sei die Überzeugung verbunden, dafs der Wert der Persönlichkeit und die eigene That vermindert ist. Dem entspreche als Kehrseite der Glaube, dafs eine Erhöhung des

[1]) a. a. O. S. 216.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 214.

Wertes durch eigene That möglich sein müsse. Hier wird zunächst zu ausschliefslich mit jener einseitigen Theorie von der Beziehung des Schuldgefühls auf die ganze Persönlichkeit argumentiert; die in Frage stehende These kann ebendeshalb damit nicht für allgemeingültig erwiesen gelten. Aber sie ist es sogar nicht für die Fälle, für welche jene Theorie Recht hat. „Wenn wir nicht verzweifeln sollen, so müssen wir hoffen, dafs es .. eine Zeit in unserem Leben geben wird, wo wir können, was wir sollen.“ Hier wird von Rolffs die fragliche Folgerung noch an eine Bedingung geknüpft: „wenn wir nicht verzweifeln sollen“. Indes diese Bedingung erschöpft nicht die möglichen in Betracht kommenden Fälle; es müfste ihr jedenfalls die andere zur Seite gestellt werden: wenn wir nicht sittlich stumpf werden sollen. Und wo liegt nun die Sicherheit, dafs nicht eins von beiden in Wirklichkeit eintritt und dann also jenen Glauben an die zukünftige Freiheit unmöglich macht?

Die andere Beweisreihe von Rolffs lautet wie folgt. Der Zustand, in dem man nicht kann, was man soll, sei nicht das Normale. Das Normale sei aber mit dem Wirklichen gleichzusetzen; denn was uns als normal gelte, müsse auch wirklich werden können. Also stecke im Schuldgefühl die Überzeugung, dafs der normale Zustand des Ich in der Wirklichkeit erreichbar sein müsse. Das ist richtig, solange man diese Folgerung als ganz allgemeine versteht: das Normale mufs irgendwo und irgendwie wirklich werden. Aber unter der Hand deutet dann Rolffs jene Folgerung als für den einzelnen bestimmten Fall gültig, und das ist in der That ein einfacher Trugschlufs.[1])

Vollends aber erweist sich Rolffs' These als unhaltbar, wenn wir sie an dem wirklichen Erfahrungsmaterial prüfen. Mit Recht betont Gottschick, dafs sie in geradezu „schneidendem Widerspruch“ zu den Erfahrungen stehe, wie sie Paulus und Luther hinsichtlich des Umschwungs vom Schuldgefühl zum neuen Mut des Glaubens bezeugen.

Nach alledem müssen wir also Gottschick zustimmen, wenn er von Rolffs' positiver These urteilt: „Der Ersatz für die preisgegebene Freiheit als Thatsache der Vergangenheit, auf den Rolffs verweist, ist nicht vorhanden. Freiheit für die Zukunft verbürgt uns das Schuldgefühl nicht“.[2])

---

[1]) Vgl. Gottschick a. a. O. S. 330.

[2]) a. a. O. S. 333.

6. Da wir nun aber anderseits der negativen These von Rolffs zugestanden haben, ein starkes Wahrheitsmoment zu enthalten und die das bestreitenden Aufstellungen von Gottschick zurückweisen mufsten, so scheint denn für uns überhaupt keine Möglichkeit übrig zu bleiben, auch nur ein Freiheitsbewufstsein im Sinne eines Glaubens an sittliche Wahlfreiheit zu vertreten. Indes eine tiefer dringende und feiner analysierende psychologische Untersuchung des erfahrungsmäfsigen Thatbestandes wird dieses Urteil als vorschnell erweisen.

Ich lenke die Aufmerksamkeit wieder auf jenes Beispiel zurück, das ich vorher zur Verdeutlichung meiner Auffassung herangezogen habe. Die Erinnerung an Dinge oder Geschehnisse, die ich mir fern zu halten als unbedingte Pflicht erkannt habe, drängt sich mir gelegentlich mit unwiderstehlicher Naturgewalt auf. Das ist, wie mir scheint, ein einfacher Thatbestand, um den ich durch keinerlei Räsonnements herumkomme. Die Freiheit, ein bestimmtes sittliches Gebot zu erfüllen, fehlt mir in dem bestimmten gegebenen Zeitpunkt. Vielleicht ist das zunächst das einzige, was mir bezüglich dieser Thatsache zum Bewufstsein kommt. Nachträglich aber kann ich diesen Thatbestand zum Gegenstand eingehender Reflexion machen. Und da stellt sich alsbald heraus, dafs jene Unfreiheit immer nur Dingen (Gedanken oder Erinnerungen) gegenüber besteht oder eintritt, mit denen ich früher des öfteren zu thun hatte, bevor mir die Pflichtwidrigkeit solcher Beschäftigung mit ihnen klar geworden war. Weiter aber, und das ist wichtiger, ergiebt sich aus der Erinnerung, dafs ich bei jenen Dingen (Gedanken oder Erinnerungen), auch nachdem mir die Pflichtwidrigkeit solchen Thuns bewufst geworden war, anfangs des öfteren noch gerne verweilte, weil sie mir angenehm waren und ich mir gegen besseres Wissen einzureden suchte, dafs mir eine kurze, oberflächliche Beschäftigung mit ihnen möglich wäre, die mit meinem Pflichtbewufstsein nicht in Konflikt zu kommen brauchte. Hätte ich von vornherein und regelmäfsig die ganze Kraft meines Willens zu ihrer Unterdrückung oder Zurückhaltung aufgeboten, so würden sie – nach aller Analogie sonstiger Erfahrungen zu schliefsen – niemals die Stärke erlangt haben, um mich gelegentlich vergewaltigen zu können. Soweit mir also in der Gegenwart die Freiheit mangelt, liegt das daran, dafs ich sie in der Vergangenheit nicht hinreichend bethätigt habe. Da-

mals lag kein naturhaft wirkender Zwang vor, damals war ich und mein eigener Wille es, der sich jenen Gedanken oder Erinnerungen zuwandte und sich offenbar dadurch die schlechthinige Freiheit ihnen gegenüber verscherzt hat.

Mit diesem Ergebnis, wie es die Reflexion über die eigene innere Erfahrung liefert, stimmen wieder die Aussagen des grofsen Psychologen unter den Heroen der Sittlichkeit überein. Obgleich Augustin die Erbsündenlehre in der bekannten Form vertritt, welche zwischen Sünde und Schuld nicht unterscheidet, verweist er doch zur Erklärung seiner sittlichen Ohnmacht auf seine eigene frühere Willensbethätigung und Willensgewöhnung. Er fühlt sich mit festen Banden gefesselt; aber diese Ketten sind ihm nicht von aufsen aufgelegt, sondern er selbst hat sie sich geschmiedet. „Aus verkehrtem Willen entstand böse Begierde, und diese ward noch immer zur Gewohnheit, wenn man ihr fröhnte, und die letztere wieder zur Nötigung, wenn man ihr nicht Widerstand leistete. Solcher Art waren die Ringe der Kette, die mich in harter Knechtschaft hielt. Der neue Wille aber . . ., der war noch nicht stark genug, um den alten durch Gewohnheit erstarkten Willen zu überwinden“.[1]) – Ähnlich hat auch Luther das sponte et libenti voluntate des sündigen Zustandes aufs stärkste betont[2]), wennschon er dadurch in einen psychologischen Widerspruch mit seiner Lehre vom servum arbitrium gerät.

Von hier aus erhellt sich nun das ganze Problem, soweit wir es bisher untersucht haben. Wenn Schopenhauer die Freiheit, die er im operari nicht fand, in das esse, also in den Charakter verlegte, so that er das, nicht ohne dabei durch einen richtigen Einblick in den wirklichen Sachverhalt bestimmt zu werden. Aber ab-

---

[1]) Konfessionen, VIII, 5: Quippe ex voluntate perversa facta est libido; et dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam adpellavi) tenebat me obstrictum dura servitus. Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem, fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Vgl. auch ebenda am Schlufs: Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus, eo merito, quo in eam volens illabitur.

[2]) Vgl. oben S. 227 u. die vorzüglichen Darlegungen von Gottschick, a. a. O. S. 351 ff.

gesehen von der einseitigen Schroffheit, mit der er diese Betrachtung durchführt, ist die Art, wie er für den Charakter die Freiheit in Anspruch nimmt, mythologisch. Die Entwicklung und Ausbildung des Charakters steht unter dem bestimmenden Einflufs mannigfacher äufserer Bedingungen. Die erblich überkommene Naturanlage und die sittlichen Verhältnisse des betreffenden Gemeinschaftskreises sind da in erster Linie zu nennen. Aber anderseits ist doch auch nachdrücklichst darauf hinzuweisen, dafs diese äufseren Bedingungen nicht von sich aus den Charakter hervorbringen, ihn nicht erzeugen, sondern dafs das letztlich ausschlaggebende Moment immer die Stellungnahme des eigenen Willens zu jenen Bedingungen ist. Der freie Wille ist selbst in ausschlaggebender Weise daran beteiligt, wenn ein Mensch sich zeitweise und für bestimmte Situationen des Besitzes der vollen Willensfreiheit beraubt sieht.

§ 30. Die psychologische Seite des Kausalitäts- und Freiheitsproblems.

1. Nur vom Postulat des sittlichen Bewufstseins war, wie wir jetzt erinnern müssen, im vorigen Paragraph die Rede. Soweit wir dabei schon psychologische Daten, nämlich Zeugnisse der inneren Erfahrung, herangezogen haben, ordneten sie sich doch jenem Gesichtspunkt unter. Dafs das sittliche Bewufstsein zwingt, an das Vorhandensein sittlicher Wahlfreiheit und folglich an das Vorhandensein von Wahlfreiheit überhaupt zu glauben, haben wir dargelegt.

Jetzt haben wir zu fragen: ordnet sich dieses Postulat und dieser Glaube dem Gesamtthatbestand des menschlichen Bewufstseinslebens ein?, mit anderen Worten: sind jenes Postulat und jener Glaube psychologisch – zwar nicht als wahr zu erweisen, das ist unmöglich -- aber doch wenigstens psychologisch einwandsfrei, psychologisch zulässig, oder zwingt die psychologische Betrachtung, sie als illusionär anzusehen, und vermag sie etwa ihren illusionären Charakter zu erweisen? Durch Beantwortung dieser Fragen mufs sich zugleich eine nähere Bestimmung des Begriffs der Wahlfreiheit ergeben.

Von den in unmittelbarer Realität gegebenen Bewufstseinsthatsachen haben wir in der psychologischen Untersuchung auszugehen. Wir müssen also von vornherein festhalten, dafs das Problem in

das Gebiet des Bewufstseinslebens gehört, das uns in einzigartiger Unmittelbarkeit gegeben ist und das als einzigartiges anerkannt und behandelt werden mufs. Methoden und Gesetze, die behufs Bearbeitung des Gebietes der äufseren Erfahrung aufgestellt sind, dürfen auf das Bewufstseinsleben nicht ohne weiteres übertragen werden.

Handelt es sich nun um die Frage, ob und wieweit dem Menschen Selbstwirksamkeit, Kausalität, zukommt, so mufs der Fehler vermieden werden, das behufs Erkenntnis und Bearbeitung der Natur aufgestellte Kausalitätsgesetz der Äquivalenz von Kraft und Wirkung auf das geistige Leben anzuwenden. Eine Kausalität, wie wir sie im Naturmechanismus voraussetzen, d. h. eine Kausalität, die ein Sichgleichbleiben der Kraft bedeutet, dürfen wir im Bewufstseinsleben nicht statuieren. Thuen wir es unberechtigterweise, so wird damit freilich jede Art von Willensfreiheit ausgeschlossen. Und das ist denn auch das Ideal derjenigen, die die naturwissenschaftlichen Methoden auf die Geisteswissenschaft übertragen wissen wollen, wie es z. B. Stuart Mill gezeichnet hat[1]: „... wenn sie uns in den Stand setzte, mit derselben Gewifsheit vorauszusagen, wie ein Individuum sein ganzes Leben hindurch denken, fühlen und handeln wird, womit die Astronomie uns erlaubt, die Orte und Verfinsterungen der Himmelskörper vorauszusagen". Ganz ähnlichen Betrachtungen begegnen wir auch bei neuesten Vertretern des Determinismus.[2])

---

[1]) Stuart Mill, Deduktive und induktive Logik, deutsch von Schiel, II[3], 452.

[2]) Vgl. z. B. A. Drews, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, S. 311: „[Die Anerkennung des liberum arbitrium ist der Tod der Psychologie.] Denn diese kann nur dann eine Wissenschaft sein, wenn die inneren Aktionen unseres Willens genau so bestimmten Gesetzen unterworfen sind, denen sie sich nicht entziehen können, wie die äufseren Naturvorgänge". — Förster, F. W., Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit, 1898, S. 30: „Ein zuverlässiger Charakter ist für uns nicht ein Charakter, dessen Entscheidungen völlig in der Luft schweben, sondern ein Charakter, dessen Handlungen man voraussagen kann wie die Bahn eines Planeten, dessen Bewegungsgesetz man kennt". — Vgl. auch — doch mit der Einschränkung, die sich aus der oben besprochenen Gesamtposition Münsterbergs ergiebt — dessen Urteil (Der Ursprung der Sittlichkeit S. 36 f.): „. . . die Thatsachen, auch die psychologischen, lassen sich somit, wo die Bedingungen vollkommen bekannt sind, im voraus ableiten. Eben darin liegt die strenge Herrschaft des Kausalgesetzes, eben deshalb macht das Kausalgesetz uns den Weltlauf physisch und psychisch zu einem notwendigen . . ."

Demgegenüber mufs zunächst festgehalten werden, dafs diese Voraussetzung auf der Verkennung der Einzigartigkeit des Bewufstseinslebens beruht und daher schlechthin abgewiesen werden mufs. Dafs die menschliche Willensbethätigung im voraus nach mechanischen Gesetzen berechnet werden könnte, wenn nur die nötige Einsicht gewonnen wäre, ist eine unberechtigte Behauptung.

Das ist die erste, rein negative Bestimmung, zu der wir somit gelangt sind. Wie steht es nun positiv mit unserem Willensleben?

2. Wir hatten oben bezüglich unseres Bewufstseinslebens geschieden zwischen Gegenstands- und Zustandsbewufstsein. Dem Zustandsbewufstsein gehört das ganze Getriebe der Gefühle und Willensregungen an. Es fragt sich allererst, in welchem Verhältnis steht das Gefühls- zum Willensleben und welches ist das Charakteristikum der Willenserscheinungen.

Es ist vielfach die Ansicht vertreten worden, dafs das Bewufstsein voll und restlos in Vorstellungen und Gefühlen aufgehe; dafs es falsch sei, von dem Willen als einem besonderen Bewufstseinsinhalt und einer besonderen Bewufstseinsthatsache zu sprechen. Ich verweise beispielsweise auf Göring, der im System der kritischen Philosophie diese Ansicht verfochten und behauptet hat, dafs wir von dem an sich unbewufsten Willen nur durch die Gefühle etwas erführen.[1]) Wir haben oben gesehen, dafs u. a. Drews diese Auffassung aufgenommen und in seinem Interesse verwertet hat. Er gelangt denn auch infolge derselben zur strikten Verwerfung jeder wirklichen Willensfreiheit. „Wenn ich nicht als reales Wesen existiere (— weil nämlich der reale Wille in meinem Bewufstsein nicht real vorhanden ist —), mein Ich vielmehr nur die subjektive Vorstellung ist, worin sich die auf ein bestimmtes Individuum gerichteten Aktionen des Absoluten spiegeln, so ist es ja offenbar nur ein trügerischer Schein, dafs irgend eine Handlung von mir ausgeht. Ich bin dann nur das passive Werkzeug oder Medium, vermittels dessen und durch welches hindurch das absolute Subjekt handelt. Folglich habe ich auch keine Freiheit meines Handelns".[2]) Wir

[1]) Göring, System der kritischen Philosophie, 1874, I, 60 ff. u. 194 ff.

[2]) a. a. O. S. 309 f. — Drews versucht allerdings jene Folgerung so zu begrenzen, dafs sie nicht die ethische Unzulänglichkeit seiner psychologisch-metaphysischen Prinzipien einschliefse, aber jedenfalls bleibt es dabei,

haben aber auch schon oben ausführlich erörtert, was von Drews' psychologischer Grundauffassung zu halten ist. Es hatte sich ergeben, dafs gerade im Gegenteil den Haupt- und Grundfaktor unseres gesamten Bewufstseinslebens jenes Moment bildet, das wir als Aktivität, als Streben, als Tendenz bezeichneten und das jedenfalls das eigentliche Charakteristikum der Willensregungen ausmacht. Immerhin liegt in jener Auffassung nach zwei Richtungen hin ein Kern der Wahrheit.

Einmal ist allerdings der Wille, wie wir ihn im gewöhnlichen Sprachgebrauch fassen, eine Bewufstseinserscheinung, die Gefühle und Vorstellungen voraussetzt und in sich fafst. Wesentlich durch Schopenhauer ist aber in der neueren Psychologie das Wort Wille auch als Bezeichnung jenes zu Grunde liegenden trieb- oder tendenzartigen Moments in Gebrauch gekommen. Dafs dadurch mancherlei Verwirrung gestiftet ist, kann nicht geleugnet werden. Man kann heute, wie Höffding mit einem ansprechenden Vergleich sagt, den Willen in Bezug auf seine psychologische Auffassung dem Eros der griechischen Mythologie vergleichen; wie jener als einer der ältesten und zugleich als einer der jüngsten Götter erscheint, so könne der Wille, je nach dem Gesichtspunkt, als die primitivste oder aber als die am meisten zusammengesetzte und abgeleitete seelische Äufserung dargestellt werden.[1])

Und damit hängt nun unmittelbar das andere Moment zusammen, das als berechtigtes an der Behauptung, es gebe im Bewufstsein keinen besonderen Willen neben Vorstellungen und Gefühlen, anerkannt werden mufs. Jenes primitive trieb- oder tendenz-

---

dafs jede wirkliche Wahlfreiheit für ihn zur Unmöglichkeit wird, nicht etwa blofs, wie er es darzustellen beliebt, das liberum arbitrium indifferentiae. Das zeigt schon der oben (S 267 Anm. 2) citierte Satz; ihm angeschlossen sind folgende Worte, welche dasselbe beweisen und zugleich darthun, dafs sich die Betrachtung von Drews mit der Erfahrung im Widerspruch befindet: „Denn wenn sich unser Wille von den normalen Bedingungen seines gesetzmäfsigen Verhaltens zeitweilig emanzipieren, ja sich gegen dieselben entscheiden kann, so hilft uns alle sittliche Erziehung nichts und können wir bei der strengsten Selbstzucht niemals sicher sein, dafs wir uns nicht doch irgend einmal gegen alle unsere Vorsätze und Prinzipien entscheiden". Allerdings können wir letzteres nicht sein, weil wir es nämlich erfahrungsmäfsig nicht sind.

[1]) Höffding, Psychologie in Umrissen, deutsch von Bendixen, 1887, S. 391.

artige Element des Bewufstseins kann vom Gefühlsleben selbst in der Abstraktion kaum getrennt werden. Es giebt keine innere Spannung, die nicht einen bestimmten Gefühlston hätte; so sind Gefühl und Spannung nur die zwei verschiedenen Seiten eines Vorganges, der in dieser nach seiner Intensität, in jenem nach seiner Qualität bewufst wird.

3. Als ein noch schrofferer und gefährlicherer Feind für unsere Betrachtungsweise erweist sich die Anschauung der grofsen und einflufsreichen Schule der Assoziations-Psychologen. Sie gelangen in der Konsequenz ihrer Grundanschauung notwendig zur Bestreitung jeder wirklichen Willensfreiheit. Ziehen und Münsterberg (letzterer als Psychologe, nicht als Philosoph, – beides fällt ja bei ihm auseinander) sind besonders wichtige Vertreter dieser Schule; und so finden wir denn auch bei ihnen jene Konsequenz klar und scharf ausgesprochen. Ich will indessen die Auseinandersetzung in erster Linie an eine höchst scharfsinnige Abhandlung von Simmel anknüpfen, weil diese von jenem psychologischen Standpunkt aus speziell die uns beschäftigende Frage zum Gegenstand der Untersuchung macht. Sie findet sich unter dem Titel einer „Skizze einer Willenstheorie" im neunten Band der Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (1896), S. 206 ff.

Simmel vertritt hier die Ansicht, die Triebe und ebenso auch die zusammengesetzten Willensvorgänge gingen gar nicht der Handlung voran, sondern seien vielmehr die nachfolgende Bewufstseinsseite der schon beginnenden Handlung. – Dafs damit gerade das tendenzartige Moment, das Moment der Aktivität, gestrichen wird, ist klar und kommt in der Bezeichnung der Triebe und Willensäufserungen als „Gefühlsreflexe" zum Ausdruck.

Simmel geht von der Erörterung des natürlichen Trieblebens aus. – Wohl folge die Handlung selbst dem Triebe nach, aber die äufserliche Handlung, der äufsere Bewegungsvorgang sei ja nur die Folge und Fortsetzung vorausgehender Innervationsvorgänge. Diese Innervationsvorgänge nun kämen im Gefühl des Getriebenwerdens zum Bewufstsein; so sei das letztere nur der Bewufstseinsreflex der schon stattfindenden Innervation, d. h. der beginnenden Handlung.[1])

[1]) Vgl. H. Münsterberg, Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiolog. Psychologie, Freiberg 1888, S. 56 ff. S. 95: „Fragen wir, worin denn

Auch hier wird also der Trieb zu einem (passiven) Gefühlszustand. Simmel sieht einen Vorzug dieser seiner Auffassung darin, dafs sie die Ausschaltung eines überflüssigen Begriffs — eben des Begriffs des Triebes als der die Handlung herbeiführenden Kausalität — ermögliche. Denn, führt er aus, wo wir von Trieben reden — also etwa von Nahrungstrieben —, da ist in Wirklichkeit nur die Handlung und ein Gefühl gegeben; das letztere aber nur als ein rein „immanenter" psychischer Zustand, als in sich geschlossene Einheit. Das teleologische Moment, die Zukunftsbeziehung, die

---

nun das empirische Freiheitsgefühl bei unseren Willenshandlungen besteht, so müssen wir es zweifellos in dem Bewufstsein der Thatsache suchen, dafs der als erreicht wahrgenommene Effekt übereinstimmt mit der als Zweck antizipierten Vorstellung; das ist die innere Freiheit der Triebhandlung. Die höhere Freiheit der Wahlhandlung stützt sich aber noch auf das weitere Moment, dafs auch die Motive für die Wahl jener Zweckvorstellung dem Bewufstsein gegeben waren, und diese Wahl selbst sich im Bewufstsein vollzog. Doch auch das lebendigste Gefühl praktischer Freiheit kann nichts an der Thatsache ändern, dafs der Wille aus nichts weiter besteht, als aus der von assoziierten Kopfmuskelspannungsempfindungen häufig begleiteten Wahrnehmung eines durch eigene Körperbewegung erreichten Effektes mit vorhergehender aus der Phantasie, d. h. in letzter Linie aus der Erinnerung geschöpfter Vorstellung desselben, und dafs diese antizipierte Vorstellung, wenn der Effekt eine Körperbewegung selbst ist, nur als Innervationsempfindung gegeben ist." — Th. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, A. 2, 1893, S. 170 f. „Meist unterscheidet man das sog. willkürliche Denken von dem unwillkürlichen Gedankenablauf. Dieser Unterschied ist kein prinzipieller. . . . Worin besteht nun hier die scheinbare Willkürlichkeit des Nachdenkens? Genaue Selbstbeobachtung lehrt folgendes: Das sog. willkürliche Denken ist dadurch ausgezeichnet, dafs die gesuchte Vorstellung auch schon implicite zum Teil durch sehr komplizierte Assoziationen in den ersten, die Assoziationsreihe einleitenden Vorstellungen enthalten ist. Aber dazu kommt noch ein weiterer wichtiger Faktor. Wenn Sie scharf nachdenken, treten eine Reihe leiser Muskelinnervationen ein, welche Sie erst bei scharfer Selbstbeachtung entdecken und welche bei dem sog. willkürlichen Denken selten ganz fehlen. Sie runzeln leicht die Stirn, pressen die Zähne etwas fester auf einander, häufig kommt auch eine leichte, tonische Spannung der Lippen- und Nackenmuskulatur hinzu. Sehr treffend bezeichnet auch unsere Sprache diesen Zustand als Spannung. Dieser Komplex von Bewegungsempfindungen verleiht oft unserem Denken den Charakter der Aufmerksamkeit und einen Schein von Willkür und Aktivität, den es thatsächlich gar nicht hat. Wir können nicht denken, wie wir wollen, sondern wir müssen denken, wie die gerade vorhandenen Assoziationen bestimmen."

Aktivitätsvorstellung, die durch den Begriff „Trieb“ ausgedrückt wird, ist nichts Gegebenes, sondern wird infolge reflektierender Überlegung eingetragen. Man erklärt, indem man einträgt; genauer, indem man einen Vorgang, der die Erklärung liefern soll, statuiert. Methodologisch stehe daher der „Trieb“ auf derselben Stufe, wie die „Seelenvermögen“ der früheren Psychologie. Der Trieb sei nichts als eine Hypostasierung des Kausalitätsbedürfnisses.

Und was vom Trieb gelte, müsse auch vom eigentlichen „Willen“ angenommen werden. Zunächst von denjenigen Willensregungen, denen die That unmittelbar folgt. Auch hier gelte, dafs, was als Wille zum Bewufstsein käme, nur der psychische Reflex der einsetzenden Handlung sei. Der Umstand, dafs (— in der herkömmlichen Weise ausgedrückt —) die That dem Willensvorsatz nicht immer folgt, sondern unterbleiben kann, bildet nach Simmel keinen Einwand gegen seine Theorie. Jener physische Vorgang — der Innervationsvorgang — d. h. der Beginn der Aktion braucht nicht immer bis zur wirklich ausgeführten Aktion zu schreiten; er kann vorher aufhören, sein Beginnen aber ist inzwischen als Wille bewufst geworden. Dagegen spreche für seine Theorie die Umwandlung ursprünglicher Willenshandlungen in automatische Vorgänge. Denn da auch für die letzteren die Reihe der Kausalkette vollständig sein mufs, so folge, dafs das ausgefallene Glied — der Willensentschlufs — kein Kausalmoment für die Handlung selbst gewesen ist, sondern nur ein psychisches Mitklingen.

Dafs die Anwendung seiner Theorie gröfsere Schwierigkeit für diejenigen Fälle des Willenslebens findet, in denen es sich nicht um Ausführung einer äufseren Handlung, einer Bewegung irgend welcher Art handelt, in denen also das Wollen kein Thun-Wollen ist, sondern in denen das willensartige Element sich nur in einem Wünschen und Ersehnen äufsert, giebt Simmel zu. Doch meint er, dafs die Schwierigkeit nur scheinbar sei. Er will sie lösen durch den Hinweis auf die Thatsache, dafs diese letzteren willensartigen Vorgänge keine ursprünglichen seien, dafs vielmehr das Kind nur ein Thun-Wollen kennt; demnach sei jenes thatlose Begehren, wie es sich nur auf der Stufe höherer geistiger Entwicklung findet, nicht als elementare seelische Funktion, sondern als Synthese einfacherer Vorgänge zu erklären. Diese zu Grunde liegenden Vorgänge — Vorstellungen „unpraktischer Art“ — könnten

Innervationen mit sich bringen, von denen keine zur Aktion gelangt, die aber zusammen ein grofses Quantum von Willensgefühl auslösen. Simmel führt dann noch aus, dafs seine Annahme durch die Erscheinungen der Abulie gestützt werde und auch für die Anstrengung der Denk- und Erinnerungsprozesse gelte.

Was ist nun von dieser Auffassung zu halten, die sich rühmt, die Scheidung zwischen physischem und psychischem Geschehen reinlich durchzuführen?

Es ist zunächst darauf hinzuweisen, dafs hier zur Grundlage der Erklärung gerade die untersten und am wenigsten entwickelten Erscheinungen gemacht und dann der so gewonnenen Theorie die Thatsachen des höheren Bewufstseinslebens nur nachträglich angepafst werden. Dadurch wird aber das ganze Problem von vornherein auf jenen unsicheren Boden übertragen, der willkürlicher Hypothesenbildung den weitesten Spielraum gewährt. Zum Ausgangspunkt oder vielmehr nicht nur das, sondern zur alleinigen Basis für die Erörterung von Thatsachen des Bewufstseinslebens werden die Erscheinungen genommen, die auf dem Grenzgebiet von blofs Organischem und Bewufstseinsleben stehen. — Denn wenn Simmel damit beginnt, das tendenzartige Bewufstseinsmoment des Trieblebens dadurch als Täuschung zu erweisen, dafs er auf den Ernährungsmechanismus niederster Meertiere hinweist, deren Körpermasse im fortwährenden Auseinandergehen in eine Anzahl von Fäden durch abwechselndes Ausstrecken und Einziehen dieser Fäden als mechanischer Nahrungsfangapparat wirkt, so hätte er auch noch auf jene bekannten, sog. tierfressenden Pflanzen wie die Drosera-, Mimosa- und Dionaea-Arten zurückgehen können, die einen ähnlichen Apparat zur Verfügung haben.

So wichtig nun auch entwicklungsgeschichtlich derartige Dinge sind, so können sie doch nicht zur Basis der Erklärung des höheren Bewufstseinslebens gemacht werden, das, wie immer entstanden, ein Neues und Eigenartiges ist. — Jene Erscheinungen, die wir als Triebe — im gewöhnlichen Sinne des Worts — bezeichnen, begründen das Anfangsstadium psychischen Lebens und behalten für uns, sei es zunächst, sei es für immer, etwas Undurchsichtiges und Rätselhaftes. Gerade auf solche Erscheinungen weittragende Hypothesen zu bauen, ist höchst mifslich. Im schärfsten Gegensatz zu Simmel hat Wundt in seinem neuesten psychologischen Werk, dem Grund-

rifs der Psychologie, die Triebe als verhärtete oder verdichtete Willkürhandlungen aufgefafst. Da experimentelle Beobachtung lehrt, dafs Willenshandlungen in Reflexbewegungen umzusetzen oder „zurückzubilden“ sind, so ist „nicht unwahrscheinlich, dafs die Reflexbewegungen der Tiere und der Menschen überhaupt den Ursprung haben, dafs sie sich aus Willkürhandlungen zu Triebbewegungen verdichteten“.[1]) Ohne den wissenschaftlichen Wert solcher Hypothesen irgendwie bestreiten zu wollen, dürfte doch das mit Sicherheit aus jenem Thatbestand entnommen werden können, dafs man derartige Hypothesen nicht zur Basis für das Verständnis des geistigen Lebens machen darf. Auch hier gilt, was man gegenüber der Überschätzung physiologischer Aufstellungen in ihrem Werte für die Psychologie gesagt hat: „Zur Heilung dient eine einfache methodische Regel: die Psychologie beschränke sich auf die Feststellung der Bewufstseinsthatsachen und erkenne die Erfahrung als für sie unter allen Umständen verbindlich an“.[2])

Dafs Simmel für das Gebiet der körperlichen Triebe damit im Recht ist, dafs er die vorzufindende Bewufstseinsthatsache als psychischen Reflex der Innervationsvorgänge bezeichnet, würde ich für mein Teil bejahen. Aber das kann auch von vornherein nicht als so absolute Paradoxie erscheinen, wie Simmel meint. Wenn doch recht häufig als wesentlicher Inhalt der Triebe Organempfindungen und durch diese angeregte Gefühle angesehen worden sind, so kommt das ziemlich auf das gleiche mit Simmels Formel hinaus. Aber damit ist für das eigentliche Willensleben noch nichts geleistet. Denn reflektorische und instinktive Handlungen zum Willensleben zu rechnen, scheint mir nicht erlaubt und nur eine Folge jener schon erwähnten Sprachverwirrung zu sein. Und jedenfalls mufs gesagt werden, dafs es Simmel in keiner Weise gelungen ist, seine These als für das Gebiet des eigentlichen Wollens geltend nachzuweisen.

Er sieht zunächst völlig davon ab, dem Thatbestand des Bewufstseins sein Recht widerfahren zu lassen. Er ignoriert ge-

---

[1]) a. a. O., A. 3, S. 228 ff.

[2]) So Götz Martius am Schlufs seiner Recension von B. Külpes Grundrifs der Psychologie in Zeitschr. f. Psychologie u. Physiol. der Sinnesorgane IX, S. 45.

flissentlich jenes charakteristische und eigentümliche Bewufstseinselement, das allem Willensleben zu Grunde liegt, und das wir als Tendenz, als Aktivität bezeichneten. Er würde zwar einwenden, eben dies sei es ja, was er als psychischen Reflex des Innervationsprozesses auffasse. Aber die durch die Vieldeutigkeit der Termini veranlafste Möglichkeit solcher Einrede darf uns nicht abhalten, der Sache auf den Grund zu gehen.

Er bezeichnet jenen psychischen Reflex als mitklingendes Gefühl, und charakterisiert ihn damit auch für seine ganze Auffassung sehr treffend.[1]) Und er sagt bei Besprechung der körperlichen Triebe direkt: die Empfindung der Passivität, des Affiziertwerdens, die wir dem Triebe gegenüber haben, giebt Anweisung darauf, dafs er uns sozusagen schon eine Thatsache mitteilt. Jenes Moment der eigenen Tendenz, der Selbstaktivität, die, wie wir gezeigt haben, geradezu die Grundlage des entwickelten menschlichen Bewufstseinslebens bildet, wird also von ihm nicht in Betracht gezogen. Man kann ja auch den Trieb unter den Gesichtspunkt der Tendenz, sowie unter den der Aktivität stellen. Aber das geschieht dann doch in einem ganz anderen Sinne, als dem, den wir mit jenem Worte verbunden wissen wollen, und den wir soeben durch die Terminologie „Eigentendenz“ und „Selbstaktivität“ näher anzugeben versuchten. In der That tritt bei jedem körperlichen Trieb, wie ja Simmel selbst betont, so sehr es sich auch um Aktivität handelt, doch ein Gefühl der Passivität, des Affiziertwerdens, auf. Gerade im Unterschied, ja im Gegensatz zum Triebleben, ist das aber im Willensleben nicht der Fall.

Selbstaktivität, Spontaneität ist hier das charakteristische Merkmal der Bewufstseinserscheinungen. Und daher schreibt sich denn doch auch jener äufserst stark merkliche Unterschied, der im Bewufstsein bei Triebhandlungen einerseits, bei Willenshandlungen anderseits vorliegt. Treten Triebe auf, so werden wir getrieben;

---

[1]) Vgl. speziell in Bezug auf das Aufmerken Ziehen, a. a. O. S. 166. „Woher rührt aber die eigentümliche Empfindung einer aktiven Thätigkeit, welche wir bei dem Aufmerken haben? Die Selbstbeobachtung lehrt, dafs diese Empfindung eine Bewegungsempfindung ist, entstanden durch die Innervation zahlreicher dem Fixieren dienender Muskeln. . . . Das Gefühl der Aufmerksamkeit ist also in der That nur eine Begleiterscheinung.“

jene Triebe treiben uns, beherrschen uns, reifsen uns fort; oft genug setzen wir einen Willensentschlufs dagegen, aber wir kommen nicht auf gegen jenes Getriebenwerden.

Ganz anders im Willensleben, wo immer wir diejenigen sind, die treiben; wenn auch dies Moment des Treibens, der Aktivität, kaum merklich werden kann. Und wenn Willkürbewegungen in Reflexbewegungen umschlagen können, so ist das eine Sache für sich, die jenen ursprünglichen Unterschied in keiner Weise aufhebt.

Vor allem aber gilt es nun vom Gebiet jenes Wollens, das sich nicht auf sofort erstrebte äufsere Dinge bezw. äufsere Handlungen bezieht, dafs Simmels These am Thatbestand scheitert. Wenn er zunächst einwendet, dafs solches Wollen auf den unteren Stufen der geistigen Entwicklung überhaupt nicht vorkommt, so ist das – bei Licht besehen – kein Einwand, sondern eine Kritik seiner eigenen psychologischen Methode. Nach Analogie dieser Methode würde nichts hindern, etwa den Embryonalzustand oder denn den Bewufstseinszustand der Protozoen als psychischen Normalkanon aufzustellen, unter den alles seelische Leben eingereiht und durch den es restlos erklärt werden müfste.

Das absichtliche Aufnehmen und gegenüber vielerlei Hemmungen und Störungen in stets erneuter Anstrengung Durchführen einer Gedanken- und Reflexionsarbeit als mitklingenden psychischen Reflex jener geistigen Arbeit aufzufassen, ist offenbar sinnlos. Richtig ist daran nur, dafs mit dem Einsetzen der Arbeit auch jene Innervationsvorgänge im Anstrengungsgefühl bewufst werden. – Und dasselbe gilt von allem durch Willensanspannung ganz oder teilweis erreichten Überwinden äufserer, vor allem körperlicher Hemmnisse. Wenn durch Energie, d. h. bewufsten, ja absichtlich wieder und wieder ins Bewufstsein gerufenen Willensentschlufs Strapazen – etwa solche eines Marsches – bekämpft werden, – welchen Sinn soll es da haben, diese Willensanspannung als Spiegelbild der physischen Anstrengung hinzustellen?

Man kann z. B. im militärischen Leben häufig beobachten dafs starke und kräftige Naturen andauernden Strapazen unterliegen, während schwächere, die über die nötige Willenskraft verfügen, dieselben durchhalten.

Die Erscheinungen der pathologischen Abulie, der Willenslosigkeit, führt Simmel noch besonders für sich an; also

solche Fälle, wo bei körperlicher und im übrigen auch geistiger Gesundheit die Entschlufsfähigkeit zu den einfachsten Handlungen (— wie sich umzukleiden oder dergl. —) abhanden gekommen ist, obgleich doch der Wunsch, jene Handlung vorzunehmen, da ist. Hier sollen die betreffenden Gehirnprozesse zum gröfsten Teil gelähmt sein; die wenigen Innervationen, die funktionieren, spiegeln sich im Bewufstsein als Wunsch, der nicht voller Wille ist, wie die wenigen Nervenfunktionen nicht den vollen Innervationsprozefs bilden.

Nun ist es in der That wohl höchst wahrscheinlich, dafs in solchen Fällen eine physiologische Störung vorliegt, zumal ja wesentlich nur die Auslösung des Bewegungsreizes zu fehlen scheint, während das psychische Moment, die Absicht, der Wunsch da ist. Das Wichtigste aber ist, dafs für jene Fälle von Abulie übereinstimmend berichtet wird, dafs die Patienten dieselbe oft durch besondere Willensanstrengung und Lebhaftigkeit des Wunsches überwinden und wieder zum eigentlichen Wollen gelangen können. Diese Aussagen, die wohl jeder auf Grund ähnlicher, wenn auch nicht ganz so anormaler Erscheinungen für sich selbst wird bestätigen können, als einfachen Irrtum auszugeben, scheint Simmel gar kein Bedenken zu erregen. Thatsächlich spiegelt sich nach ihm nur die wiederhergestellte physische Funktion in ihrem psychischen Reflexbild als Willensgefühl. Wenn man so mit dem Thatsachenmaterial umspringt, kann man freilich auch die gewagteste Hypothese durchführen.

4. Damit haben wir die Einwände, die im Namen der Psychologie a priori gegen die Möglichkeit einer Willensfreiheit erhoben zu werden pflegen, zurückgewiesen. Durch die hier gegebene Auseinandersetzung, zumal diejenige mit der Assoziationspsychologie, haben wir nun aber mehr erreicht als die blofse Zurückweisung der Positionen der betreffenden Psychologen und Psychologenschulen. Wir haben unsere eigene Auffassung klarer herausgestellt und sie auch gegenüber solchen Bekämpfern der Willensfreiheit, die ihre These psychologisch nicht ebenso scharf wie jene zu präcisieren pflegen, sichergestellt. Das kommt vor allem dadurch zum Ausdruck, dafs der Begriff der Wahlfreiheit, die wir vertreten, jetzt ohne weiteres schärfer zu bestimmen und in seinen verschiedenen Momenten klarer zu erfassen ist, als es uns vorher möglich war.

Der Begriff der Wahlfreiheit ist zunächst ein rein negativer, der die Abwesenheit von Zwang, genauer von naturhaft zwingenden Motiven, besagt. Wahlfreiheit in diesem negativen Sinne wird auch von vielen der Neueren zugegeben, die an den besprochenen psychologischen Positionen gerade das auszusetzen haben, dafs sie die Wahlfreiheit auch in diesem rein negativen Sinne aufheben. Göring selbst, von dessen psychologischer Wertung des Wollens wir vorher ausgingen, gelangt in seiner Schrift über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, 1876, zu dem Resultat: „Demgemäfs ist Freiheit des Subjekts da, wo es weder von seinem Willen noch von seinem Verstande zu einer Handlung getrieben oder genötigt wird, oder wo kein Motiv des Handelns gegeben ist, mithin allen Objekten gegenüber, welche dem Subjekte gleichgültig sind" (S. 115). In unserem vorigen Paragraphen war es nun wenigstens ganz in erster Linie diese negative Wahlfreiheit, die unser Interesse in Anspruch nahm, und inwiefern die von uns befürwortete Wahlfreiheit noch ein weiteres Moment enthalte, das trat noch nicht klar hervor. Jetzt kann dies letztere auf Grund der in diesem Paragraphen gegebenen psychologischen Erörterungen mit leichter Mühe herausgestellt werden. Der Begriff der Wahlfreiheit hat auch eine positive Bedeutung, und gerade auf diese kommt letztlich alles an. In dieser positiven Beziehung besagt der Begriff der Wahlfreiheit die Selbstaktivität des menschlichen Subjekts, er besagt, dafs der Mensch frei und spontan von sich aus in das Getriebe der Motive und Vorstellungsassoziationen eingreifen kann.

Psychologisch mufs die Möglichkeit der Wahlfreiheit in diesem Sinne zugegeben werden. Diese selbst direkt psychologisch aufweisen zu wollen, ist freilich unmöglich. – Aber doch können wir – in den Grenzen der Psychologie – noch einen Schritt weitergehen, als nur die Möglichkeit der Willensfreiheit im Sinne der Wahlfreiheit aufzuzeigen. Es kann doch auch gezeigt werden, dafs die Annahme solcher Willensfreiheit selbst rein psychologisch betrachtet besser begründet ist, als die gegenteilige Annahme. Dafür ist nämlich der sehr stark merkliche Unterschied ausschlaggebend, mit dem sogenannte freie und sogenannte unfreie Willensbethätigung zum Bewufstsein kommt. Gerade weil wir nicht immer frei handeln, weil wir naturhaftes Getriebenwerden aus eigener Erfahrung kennen, haben wir anderseits um so mehr Recht und

Pflicht, für wahrscheinlich zu halten, dafs unser Freiheitsbewufstsein nicht auf Täuschung beruht. Derselbe Schopenhauer, der so unnachsichtlich die Selbsttäuschung aufdeckt, auf Grund deren so häufig das Bewufstsein der blofsen Freiheit zum Handeln als ausreichender Beweis für die Thatsächlichkeit der Willensfreiheit hingestellt wird,[1]) verweist doch auch seinerseits mit gröfstem Nachdruck auf die „unerschütterliche Gewifsheit, dafs wir selbst die Thäter unserer Thaten sind“.[2])

Ebenso ist der Unterschied zwischen wahrem und scheinbarem, täuschendem Freiheitsbewufstsein ein stark merklicher. Seit Spinoza ist es an der Tagesordnung, das vermeintliche Freiheitsbewufstsein Trunkener und Irrer gegen den Indeterminismus auszuspielen. Ebrius deinde credit se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse, heifst es bei jenem.[3]) Genau analysiert spricht freilich selbst dieser Satz nicht für Spinoza und den Determinismus, sondern gegen sie. Denn die zweite Satzhälfte enthält ja implicite das Zugeständnis, dafs die Selbstbeurteilung des Nüchternen die normale, ausschlaggebende ist und dafs sie diejenige des eigenen trunkenen Zustandes selbst als Illusion erkennt. Übrigens ist sehr zu bezweifeln, dafs jemand, der in Selbstbeobachtung geübt ist, im Zustand der Trunkenheit volle Freiheit zu besitzen meinen sollte, oder dafs er, sofern es der Fall ist, Dinge reden oder thun sollte, für die er nicht auch ernüchtert die Verantwortung übernehmen wollte. Wirkliche Wahlfreiheit zu haben, ist sich der normale Mensch vor allem in den Fragen sittlicher Bethätigung bewufst; ebenso aber weiter auch in der Bethätigung höheren begrifflichen Denkens, wo er selbstthätig und willkürlich in den Vorstellungsverlauf eingreift. Wer auf diesen Gebieten wirkliche Freiheit zu üben gelernt hat, wird sie dann doch auch sonst im gewöhnlichen Leben vielfach zu bethätigen sich bewufst sein.

Das Tier, auch das höchststehende, hat nach allen Anzeichen solches Freiheitsbewufstsein und die zugehörige Wahlfreiheit nicht. Folgendes Verhalten desselben Neufundländers, von dem schon oben die Rede war, wird als typisch bezeichnet werden können. Wenn er sich in meiner Begleitung befindet und ich einem Mitglied des

[1]) Vgl. oben S. 246.

[2]) Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 93.

[3]) Ethik III, Prop. II, Schol.

Hauses seines Herrn begegne, ohne mich demselben anzuschliefsen so ist seine Entscheidung, wem er weiterhin folgen soll, je nach den Umständen eine verschiedene. Handelt es sich um seinen Herrn selbst, so verläfst er mich bedingungslos und folgt jenem. Ist es dagegen ein anderes Mitglied des Hauses, dem ich begegne, so gerät mein Neufundländer in nicht geringe Verlegenheit. Er bleibt zunächst halbwegs zwischen uns beiden stehen, sieht sich unentschlossen mehrmals abwechselnd nach uns um und folgt dann einem von beiden, ohne dafs sich dafür irgend eine bestimmte Regel angeben liefse, oder doch höchstens die, dafs er sich zur Essenszeit immer für den entscheidet, der den Heimweg einschlägt. Im übrigen aber fällt seine Entscheidung im letztgenannten Falle im scharfen Gegensatz zu dem ersteren unberechenbar verschiedenartig aus. Offenbar ist der Anreiz, der von seinem Herrn auf ihn ausgeht, gröfser, als der, den ich ausübe, mag die Situation im übrigen sein, welche sie will; in den Fällen der zweiten Art hängt seine Entscheidung ebenso offenbar von den Zufälligkeiten ab, welche bald diesem bald jenem Anreiz den Ausschlag geben.

Anders der Mensch, der Wahlfreiheit zu üben gelernt hat. Der berühmte amerikanische Psycholog an der Harvard Universität, William James, reflektiert auf Grund von Selbstbesinnung über den seelischen Zustand, in dem er sich befindet, wenn er sich nach vollendetem Kolleg auf den Heimweg begiebt. Zwei Möglichkeiten stehen ihm offen, er kann durch Divinity-Avenue oder aber durch Oxford-Street gehen. Er ist sich nun bewufst, dafs er völlig frei von sich aus die Entscheidung das eine Mal so, das andere Mal anders trifft.[1]) Mir scheint, man kann die Beweiskraft dieser Argumentation noch vermehren. Auch ich habe eine doppelte Möglichkeit des Heimwegs nach dem Kolleg. Ich kann die Linden entlang oder durch die Friedrichstrafse gehen. Ich setze nun den Fall, ich habe mir vor dem Kolleg vorgenommen, wie gewöhnlich den angenehmeren Weg die Linden entlang zur Heimkehr zu benutzen. Im Augenblick, wo ich aus der Universität, mit dem Vorsatz die Linden entlang zu gehen, heraustrete, fällt mir das Problem der Willensfreiheit ein, mit dem ich beschäftigt bin. Ich entschliefse mich jetzt, den angenehmeren Weg aufzugeben und trotz der

---

[1]) W. James, The will to believe, S. 155 f. (Deutsche Ausgabe S. 132 f.)

brennenden Sonnenglut durch die Friedrichstrafse zu gehen, lediglich um eine Probe auf meine indeterministische Theorie zu machen und den „Machtspruch“[1]) derjenigen ad absurdum zu führen, die behaupten, meine Wahl hätte der Natur der Dinge nach gar nicht anders ausfallen können, als sie thatsächlich ausfällt.

§ 31. Metaphysische Lösung der Probleme.

1. Noch erhebt sich indes abermals ein Einwand und er ist schliefslich gewichtiger als alle anderen. Mufs nicht doch und trotz allem das Bewufstsein der Wahlfreiheit für die wissenschaftliche Betrachtung als Illusion gelten, weil nämlich auf den konkreten Sachverhalt gesehen jede Möglichkeit, eine solche Wahlfreiheit auch nur irgendwie vorstellig zu machen, fehlt?

Im konkreten Einzelfall ist ja das Wollen ein komplizierter Vorgang. Das Wollen bezieht sich auf Objekte, setzt also auch eine Thätigkeit des vorstellenden Bewufstseins, nämlich ein Objektsetzen voraus. Diese Objektsetzungen, diese Vorstellungen werden mit dem ganzen ihnen zugeordneten Bewufstseinszustande die Motive für das eigentliche Streben. Die Willensentscheidung wird also bedingt werden durch die betreffenden Motive und die Art, wie sich diese bei der ganzen Charakterbestimmtheit und der jeweiligen gesamten Bewufstseinslage geltend machen. Dann sind doch aber auch jene, scheint es, dadurch jedesmal notwendig und endgültig bestimmt. Verschiedene Motive machen sich geltend, eines erweist sich schliefslich als das bei der betreffenden Charakterbestimmtheit und Gesamtbewufstseinslage stärkste; dieses setzt sich also durch und d. h. es bestimmt die Willensentscheidung. Welchen Sinn soll es nun überhaupt haben, eine Wahlfreiheit des Menschen zu statuieren?

Wir sind im Begriff, das Problem in seinem innersten Kern zu erfassen. Um uns diesen möglichst klar und scharf zum Be-

---

[1]) Vgl. James, a. a. O.: „ . . . I go through Divinity Avenue for good and all. If, as good determinists, you now begin to affirm, that in the nature of things I could not have gone through Oxford Street, — had I done so it would have been chance, irrationality, insanity, a horrid gap in nature, — I simply call your attention to this, that your affirmation is what the Germans call a Machtspruch, a mere conception fulminated as a dogma and based on no insight into details“.

wufstsein zu bringen, dazu können uns sehr praktisch Ausführungen von Ziehen verhelfen, die er im Anschlufs an die im vorigen Paragraphen von ihm angezogenen macht. Er will uns den Schein der Willkür – zunächst bezüglich des sogenannten willkürlichen Denkens, damit aber schliefslich alles Wollens — erklärlich machen. Nachdem er in den oben citierten Bemerkungen darauf hingewiesen hat, dafs im sogenannten willkürlichen Denken die gesuchte Vorstellung schon in den ersten die Assoziationsreihe einleitenden Vorstellungen enthalten ist und sodann auf die sich einstellenden Innervationsempfindungen aufmerksam gemacht hat, fährt er fort: „Aber es kommt noch ein weiterer Umstand hinzu, um diesen Schein von Willkür zu verstärken. Im Laufe der ontogenetischen Entwicklung des Individuums bildet sich allmählich ein eigentümlicher Komplex assoziativ verbundener Erinnerungsbilder, welchen wir als die Ich-Vorstellung bezeichnen..... Bei jenem sogenannten willkürlichen Denken taucht oft zwischen den einzelnen Vorstellungen und Urteilen die Ich-Vorstellung auf, und zwar mit der speziellen Beziehung, dafs diese Ich-Vorstellung als Ursache meiner Vorstellungs- und Urteilsreihe gedacht wird. Dieses Mitschwingen der Ich-Vorstellung ist übrigens nicht stets der Fall. Bei dem angestrengtesten Nachdenken und Grübeln vergessen wir oft, dafs wir es sind, die suchen: aber im allgemeinen ist es richtig, dafs das sogenannte willkürliche Denken meist von jener Ich-Vorstellung begleitet ist. Rekapitulieren wir nochmals die drei Momente, welche das sogenannte willkürliche Denken auszeichnen: es war dies erstens die Eigentümlichkeit, dafs eine gesuchte Zielvorstellung schon implicite in den vorausgehenden Vorstellungsreihen enthalten war, zweitens ein Komplex begleitender Muskelspannungen bezw. Bewegungsempfindungen, welche für die Aufmerksamkeit bezeichnend sind, und drittens endlich das Nebenhergehen der Ich-Vorstellung neben der Vorstellungsreihe... [daraus folgt], dafs das willkürliche Denken gar keine Sonderstellung einnimmt. Es bleibt ganz im Rahmen der Ideenassoziation... Unser Denken ist nie willkürlich, es ist stets wie alles Geschehen streng necessitiert. Die Freiheit, welche wir bei den sogenannten willkürlichen Denkakten zu besitzen glauben, ist nur eine scheinbare; und dieser Schein von Freiheit ist durch die drei obigen Momente vollständig psychologisch erklärt".

Die drei Momente, die Ziehen hier zur Aufklärung des Scheines

der Freiheit beibringt, stehen nun aber keineswegs gleichwertig neben einander. Das erste ist fast völlig belanglos; es ist gar nicht in allen Akten freier Denkthätigkeit anzutreffen, sondern nur in einem bestimmten Ausschnitt von ihnen, nämlich bei denen, in welchen wir uns auf etwas besinnen. Dafs uns weiter die Muskelinnervationen das Freiheitsbewufstsein nicht hinreichend zu erklären vermögen, haben wir vorher zur Genüge gesehen. So bleibt der dritte Faktor Ziehens als derjenige übrig, der die eigentliche Erklärung liefern mufs, wenn anders seine ganze Erörterung nicht vollständig hinfällig sein soll. Nun kann nicht zweifelhaft sein, dafs in der That diesem dritten Faktor in der fraglichen Beziehung eine ganz andere Bedeutung zukommt als den beiden anderen. Nur ist zunächst schon die Art, wie Ziehen diesen dritten Faktor näher bestimmt, unzureichend, ja geradezu unrichtig. Es ist nicht an dem, dafs zwischen den einzelnen Vorstellungen und Urteilen des freien Denkens die **Ich-Vorstellung** auftaucht und dafs diese Ich-Vorstellung als Ursache meiner Vorstellungs- und Urteilsreihe **gedacht** wird.

Vielmehr ist die abstrakte Ich-Vorstellung bei dem ganzen Vorgang für gewöhnlich gar nicht im Spiel; höchstens bei dem reflektierenden Philosophen stellt sie sich mit ein. Im Spiel ist dagegen das Ich-Bewufstsein als solches, und dieses auch nicht in der Weise, dafs es immer und notwendig hervorträte, immer indes so, dafs es stets hervortreten bezw. ausgelöst werden kann. Dieses Ich-Bewufstsein ist aber, wie wir gesehen haben, primär gar nicht eine Vorstellung, sondern ein Gefühl, eine innere Spannung. Und dieses Ich-Bewufstsein wird auch nicht als Ursache meiner Vorstellungs- und Urteilsreihe „gedacht“, sondern es macht sich unmittelbar als Quellpunkt derselben geltend oder kann wenigstens als solcher ins Bewufstsein treten. Daher mufsten wir schon oben auf Grund der Analyse des Ich-Bewufstseins das Ich als dauerndes, wirkendes Reales bestimmen.[1]) Das Ich, der einheitliche übergreifende Faktor im menschlichen Seelenleben, der ihm nicht angeboren ist, der sich aber in ihm entwickeln kann und normalerweise entwickelt, dieses Ich selbst ist es, das sich als treibende Kraft, als das wirkende Moment der freien Willensbethätigung geltend macht. Dieses Ich hat eben als dauernder und übergreifender Faktor im

[1]) Vgl. oben S. 178 ff.

Seelenleben die Möglichkeit, unter den im Bewufstsein nach einander auftretenden Motiven frei von sich aus eine Auswahl zu treffen. Ohne die Existenz eines solchen dauernden übergreifenden Faktors im Seelenleben ist in der That die Willensfreiheit als Wahlfreiheit psychologisch in keiner Weise vorstellbar. Wenn auch das menschliche Seelenleben nur ein stetes Getriebe von aufeinanderfolgenden, einander ablösenden psychischen Momenten ist, wenn nur Bewufstseinszustand auf Bewufstseinszustand abrollt, dann ist Willensfreiheit so wenig möglich, dafs die ganze Frage nach der Willensfreiheit nicht einmal einen verständlichen Sinn hat. Da nun aber doch diese Frage die Menschheit offenbar nicht losläfst, da sie viele der gröfsten und tiefsten Denker aller Zeiten aufs nachdrücklichste beschäftigt hat, da sie, so oft sie auch schon tot gesagt ist, sich doch immer wieder von neuem erhebt und sich gewaltsam aufdrängt, und da wir uns anderseits ganz unabhängig von dieser Frage zur Annahme eines Ich als eines übergreifenden dauernden Faktors im menschlichen Bewufstsein gezwungen sahen, so werden wir – so vieles uns hier auch im einzelnen noch undurchsichtig ist – sagen dürfen, dafs diese beiden Thatbestände sich gegenseitig ergänzen und erklären, und wir werden also jenes Ich als Erklärungsprinzip und als eigentliches Subjekt der Willensfreiheit hinstellen dürfen. Diese Willensfreiheit ist demnach deshalb und insofern Wahlfreiheit, weil das dauernde, übergreifende Ich sich als ein zwischen den verschiedenen Motiven frei von sich aus wählendes bethätigt. Nicht immer und nicht von vornherein ist das im menschlichen Seelenleben der Fall; wo es der Fall ist, da bezeichnen wir jenes als „vernünftiges“ im Unterschied zu demjenigen der unvernünftigen Geschöpfe.

2. Da nun aber die Statuierung eines Ich als dauernden übergreifenden Faktors im menschlichen Seelenleben, so sehr sie auch auf Grund und Antrieb psychologischer Analyse vorgenommen wurde, doch ein metaphysisches Urteil darstellte, so mufs auch die hier versuchte Lösung des Freiheitsproblems als metaphysische bezeichnet werden. Damit ist denn auch zugleich das Kausalitätsproblem, soweit es für uns von unmittelbarer Bedeutung ist, gelöst. Es giebt ein Gebiet – das Gebiet der inneren Erfahrung –, auf dem es Kausalität im vollen und d. h. im metaphysischen Sinne des Wortes giebt, denn das Ich ist eben wie ein dauerndes, so auch ein wir-

kendes Reales. Abermals kann uns eine Ausführung von Ziehen die Bedeutung dieser These zum vollen Verständnis bringen. Indem er in Analogie zu seiner vorher besprochenen Analyse der willkürlichen Denkthätigkeit das Wollen überhaupt der Untersuchung unterwirft, nennt er als Charakteristika desselben zunächst wieder die (vom positiven Gefühlston begleitete) Vorstellung einer zukünftigen Handlung und die Bewegungsempfindungen der Intention; sodann — gleichfalls in Analogie zu der früheren Ausführung — die Ich-Vorstellung, hier aber fügt er als viertes Moment die Vorstellung eines kausalen Verhältnisses zwischen der Ich-Vorstellung und der gewollten Handlung hinzu.[1]) Dieses Moment hängt offenbar mit dem an dritter Stelle genannten aufs engste zusammen; und zunächst beweist dieser Umstand, dafs Ziehen hier den dritten von ihm zur Erklärung des Scheines der Willkür herangezogenen Faktor in zwei Momente zerlegt, dafs wir vorher im Recht waren, wenn wir diesen dritten Faktor als den eigentlich bedeutsamen hinstellten. In Bezug auf die Vorstellung eines kausalen Verhältnisses zwischen der eigenen Ich-Vorstellung und der gewollten Handlung mufs nun Ziehen darlegen, wie wir dazu kommen, unsere Ich-Vorstellungen als Ursache unserer Handlungen zu betrachten. Er thut das mit folgenden Worten: „Dies beruht offenbar auf dem äufserst häufigen gleichzeitigen Auftreten der Ich-Vorstellung bei jeder Handlung. Fast stets findet sie sich mehrmals vertreten unter den der Schlufsbewegung vorausgehenden Vorstellungen. Die Beziehungsvorstellung der Ursächlichkeit tritt aber empirisch überall da auf, wo zwischen zwei Vorstellungen eine sehr enge assoziative Verknüpfung und doch Succession besteht.“[2]) — Diese Ausführung von Ziehen ist aufserordentlich wichtig; erst hier giebt er eine wirkliche Erklärung für die von ihm behauptete Illusion der Willensfreiheit. Diese Erklärung kommt darauf hinaus,

---

[1]) Th. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, A. 2, S. 205 ff.

[2]) Vgl. hierzu auch desselben Psycho-physiologische Erkenntnistheorie, S. 7 ff. S. 13: „Besonders wichtig für die Weiterbildung der Kausalitätsvorstellung ist nun die Thatsache, dafs die Veränderung des einen Empfindungskomplexes oft erheblich gröfser ist, als diejenige des anderen. Das giebt uns Anlafs, den stärker veränderten Empfindungskomplex als den leidenden, den schwächer oder oft scheinbar gar nicht veränderten als den wirkenden vorzustellen. Leiden und Wirken (das πάσχειν und ποιεῖν des Aristoteles) sind nur Worte für diesen Thatbestand“.

dafs wir auch für das Gebiet der inneren Erfahrung von Kausalität in keiner anderen Weise wissen, als für dasjenige der äufseren Erfahrung. Der Kausalitätsbegriff bezeichnet dort wie hier lediglich das Beziehungsverhältnis, das wir zwischen zwei nach der Erfahrung regelmäfsig aufeinanderfolgenden Ereignissen statuieren. Kausalität als wirkliches Wirken im Sinne von Erwirken giebt es nicht; es giebt sie so wenig im Gebiet der inneren Erfahrung wie in dem der äufseren. Und in jenem giebt es sie deshalb nicht, weil sich das Bewufstsein der freien Willensbethätigung als Schein, als Illusion erwiesen hat.

Ist es so, dann fällt a priori schlechthin jede Möglichkeit weg, wissenschaftlich zur berechtigten Annahme transsubjektiver Existenzen, persönlicher ebensowohl wie unpersönlicher, zu gelangen. Denn diese Annahme ist letztlich nur auf die Thatsache des Widerstandes und der Gegenwirkung, welche unsere Willensbethätigung findet, zu gründen.[1]) Giebt es aber kein wirkliches Wirken, dann natürlich auch keinen wirklichen Widerstand und keine wirkliche Gegenwirkung. Unrettbar bleiben wir in den Kreis unserer Vorstellungen gebannt. Von Schuld als frei verübter böser Willensbethätigung der Menschen kann dann wissenschaftlich keine Rede sein; und ebenso wenig Sinn hat es wissenschaftlich, von schöpferischer und erlösender Wirksamkeit Gottes zu sprechen.

Wie aber steht es mit dem ausschlaggebenden Argument Ziehens? Dafs unsere Ich-Vorstellungen als Ursache unserer Handlungen betrachtet werden, soll auf dem häufigen gleichzeitigen Auftreten der Ich-Vorstellung bei jeder Handlung beruhen. Aber diese These ist nach allen bisherigen Untersuchungen falsch. Gemeinhin betrachtet überhaupt niemand die Ich-Vorstellung als Ursache seiner Handlungen, und wenn der Philosoph es thut, so beruht es auf unrichtiger psychologischer Analyse. Das Ich-Bewufstsein macht sich als Bewufstsein der Selbigkeit und als Bewufstsein wirkender Ursächlichkeit geltend. Dieses Ich-Bewufstsein ist aber mit der abstrakten Ich-Vorstellung in keiner Weise identisch. Auf Grund solchen Bewufstseins mufs das Ich als dauerndes wirkendes Reales

---

[1]) Ich verweise nochmals auf die vorzügliche Abhandlung von W. Dilthey: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aufsenwelt und seinem Recht. Sitzungsber. der Akad. d. Wissensch. Berlin 1890.

bestimmt werden, – auch als wirkendes, denn die Analyse der Erscheinungen des menschlichen Willenslebens beweist, dafs es hier wirkliches Wirken, frei bethätigte Kausalität giebt.

3. Jetzt können wir nun auch ein abschliefsendes Urteil über die neueste theologische Arbeit, die sich mit dem Freiheitsproblem befafst, diejenige von Dunkmann, fällen. Denn jetzt erkennen wir, weshalb er die volle Wahlfreiheit, der sein Interesse gilt, nicht wirklich zu begründen vermag, wodurch er sich dann wieder dazu verleiten läfst, seine Zuflucht zu dem scholastischen liberum arbitrium indifferentiae zu nehmen und in diesem die Lösung zu suchen. Der Grund von alledem ist nämlich der, dafs Dunkmann kein Ich als übergreifenden, dauernden Faktor des Seelenlebens kennt. Das Freiheitsproblem ist losgelöst vom Ichproblem nicht zu Ende zu führen. Nun würde Dunkmann voraussichtlich einwenden, dafs doch auch er das „Ich" anerkenne und mit ihm rechne; seine empiriokritische Denkweise führe ihn ja dazu, wie er denn in der That von dieser aus argumentiert: „Die Thatsache ist ultima ratio – folglich ist die Seele, denn sie ist Thatsache" (a. a. O. S. 26 u. 29). Aber abgesehen von dem verwirrenden Mifsbrauch, der hier mit dem Wort „empiriokritisch" getrieben wird, ist das Ergebnis ein ganz ungenügendes. Der von Dunkmann verwandte Begriff „Seele" läfst das aufs deutlichste hervortreten; denn dieser Begriff ist ja ein so unbestimmter, dafs mit ihm für die ganze Frage nichts anzufangen ist. Es wird denn auch weiterhin von Dunkmann zwischen Bewufstsein überhaupt, Selbstbewufstsein und Ichbewufstsein nicht geschieden. Wenn er also in der Behandlung seines eigentlichen Problems bei der Analyse des psychologischen Thatbestandes zu dem Resultat gelangt: „Was feststeht, ist das Selbstbewufstsein eines nüchternen, wachen und gesunden Menschen als unmittelbare Quelle des Handelns" (S. 40), so mufs das „Selbstbewufstsein", von dem hier die Rede ist, als Summe der Empfindungen und Strebungen, bezw. als Summe der zum Bewufstsein kommenden Motive verstanden werden. Daher ist dann jenes Resultat ganz ungeeignet, eine Basis für die Behandlung des Freiheitsproblems abzugeben. – Nach alledem kann man sich nicht wundern, dafs Dunkmann selbst durch seine „empiriokritische" Aufweisung des „Ich" als der „Seele" so wenig befriedigt ist, dafs er sich schliefslich an der vorher angezogenen

Stelle nicht anders zu helfen weifs, als das „eigene Ich“ zu „postulieren“ (S. 91; vgl. oben S. 145).

Dagegen finden wir bei R. Rothe auch in Bezug auf das Freiheitsproblem höchst beachtenswerte Ausführungen, wenngleich dieselben natürlich auch hier in das System seiner spekulativen Begriffsmetaphysik hineingewoben sind. Der umfangreiche § 86 der Theologischen Ethik kommt vor allem in Betracht. So unhaltbar die psychologischen Einzelbestimmungen – und damit dann auch die Gesamtbetrachtung – desselben sind, liegt der letzteren doch eine staunenswerte Einsicht in die Tiefe des Problems zu Grunde. Folgende Sätze aus dem Anfang des Paragraphen mögen diesem Urteil zur Bekräftigung beigefügt sein: „Mit der persönlichen Bestimmtheit ist sonach in dem animalischen Geschöpf unmittelbar zugleich die Macht der Selbstbestimmung gegeben. Zuerst nämlich ist in dem persönlichen animalischen Einzelsein ein Ich hervorgetreten, ein Subjekt, – es ist in ihm der centrale Punkt bestimmt herausgetreten aus der Gesamtmasse der dasselbe konstituierenden Elemente, und hat sich bestimmt von diesen unterschieden und, sich ihnen entgegensetzend, sich auf sich selbst gestellt. Dies ist allerdings die Präliminarbedingung, wenn eine Selbstbestimmung als eigene Selbstbestimmung möglich sein soll. Nur wo die Individuität und der Naturorganismus wirklich auseinandertreten, und eben damit jene, sich von diesem unterscheidend, zum Ich wird und als solches ihm gegenübertritt und sich ihm entgegensetzt, ist Selbstbestimmung möglich. ... Wobei ausdrücklich daran erinnert werden mufs, dafs bei diesem Naturorganismus, welchem das Ich (die Persönlichkeit) sich selbst entgegensetzt, nicht etwa blofs an den somatischen oder äufseren zu denken ist, sondern ebenmäfsig auch an den psychischen oder inneren. Zweitens: Dieses Ich verhält sich aber gegenüber von dieser seiner Natur, beides der somatischen und der psychischen, als unabhängig. Die Persönlichkeit erfährt zwar von ihrem Naturorganismus, und mittels desselben auch von ihrer Aufsenwelt, unvermeidliche Einwirkungen, in den Empfindungen und Trieben, welche sie zu Funktionen sollizitieren, beides als verstandesbewufste und als willensthätige; allein sie besitzt zugleich das Vermögen, sich gegen diese Affektionen und Sollizitationen, und zwar gegen sie alle ohne Ausnahme, beides, verneinend sowohl als bejahend zu verhalten. Dieses Vermögen

der Persönlichkeit, die Wahlfreiheit, ist unmittelbar mit ihrem Zustandekommen selbst gegeben, ihrem Begriff zufolge . . . . Ohne eine solche Unabhängigkeit des Ichs von seiner Natur, wenigstens ohne eine relative, wäre, auch das Vorhandensein eines wirklichen Ich vorausgesetzt in dem animalischen Geschöpf, eine Macht der Selbstbestimmung in diesem allerdings nicht denkbar. Allein dieselbe ist doch eben auch nur die negative Vorbedingung von dieser. Es gehört nämlich überdies drittens auch noch die weitere positive Bedingung hinzu, dafs dieses von seiner Natur unabhängige Ich imstande sei, von sich selbst aus eine Kausalität auszuüben. Dies kann es aber in der That dem Begriff des persönlichen Geschöpfes zufolge . . . . ."

Druckfehler-Berichtigung.

S. 16 im Text, Z. 4 von unten lies: Hereinziehung statt: Heranziehung.
S. 24 " " Z. 21 " " " physiologische Psychologie statt: psysiologische Phychologie.
S. 50 " " Z. 15 " " " Philosopheme statt: Philisopheme.
S. 54 Anmerk. Z. 5 " oben " nicht statt: nur.

Namen-Register.[1]

[1]) Ein Sachregister wird durch das ausführliche Inhaltsverzeichnis überflüssig gemacht.

Druck von Hugo Wilisch in Chemnitz.



